

Cuidados silenciosos no zumbir da educação: integração corpo-mente-cultura no processo de ensino-aprendizagem



(Um e-book para vidas docentes-discentes)

Camilla Soares de Barros | Guilherme Amaral Luz
Henrique José Pareja Filho | Luciana Mourão Arslan
Participação de Richard Shusterman

Camilla Soares de Barros | Guilherme Amaral Luz
Henrique José Pareja Filho | Luciana Mourão Arslan
Participação de Richard Shusterman

Cuidados silenciosos no zumbir da educação: integração corpo-mente-cultura no processo de ensino-aprendizagem

(Um e-book para vidas docentes-discentes)

Uberlândia
2022

Revisão

Guilherme Amaral Luz

Diagramação

Adriana Cardoso

Editoração Eletrônica

Regência e Arte Editora

Arte da Capa

Henrique José Pareja Filho

Conselho Editorial

Raquel Mello Salimeno de Sá (UFU)

Cairo Mohamad Ibraim Katrib (UFU)

Paulo Irineu Barreto Fernandes (UFU)

Telma Cristina Dias Fernandes (UFU - UNESP)

Valdete Borges Andrade (UFU)

Fernanda Duarte Araújo Silva (UFU)

Otávio Luiz Bottecchia (UFU)

Catalogação na Publicação (CIP)

(BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, MS, Brasil)

C974 Cuidados silenciosos no zumbir da educação : integração
1.ed. corpo-mente-cultura no processo de ensino
aprendizagem [livro eletrônico] / Guilherme Amaral
Luz...[et al]. – 1.ed. – Uberlândia, MG : Regência e Arte
Editora, 2022.
PDF.

Outros autores : Camila Soares de Barros, Luciana
Mourão Arslan, Henrique José Pareja Filho, Richard
Shusterman.

ISBN : 978-65-86906-13-4

DOI : 10.4322/978-65-86906-13-4

1. Aprendizagem – Metodologia. 2. Educação.
3. Multiculturalismo. I. Luz, Guilherme Amaral. II. Barros, Camila Soares de. III. Arslan, Luciana Mourão. IV. Pareja Filho, Henrique José. V. Shusterman, Richard.

02-2022/74

CDD 370.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Educação : Multiculturalismo : Metodologia 370.1

Bibliotecária : Aline Graziele Benitez CRB-1/3129

Realização e apoio:



SUMÁRIO

Apresentação à guisa de introdução.....	6
<i>Guilherme Amaral Luz</i>	
Corpo-cultura-natureza.....	9
<i>Henrique José Pareja Filho</i>	
A arte que é viver - aproximando a estética da realidade cotidiana.....	16
Cuidado de si - a revolução de dentro pra fora.....	22
Somaestética - esculturas de si.....	25
Referências.....	30
ZOOM ZUM ZUM: sobre aulas (remotas) com silêncios cultivados e sem conversinhas ao pé do ouvido.....	31
<i>Camilla Soares de Barros, Luciana Mourão Arslan</i>	
Sobre o módulo 3 do Curso.....	33
O Encontro na plataforma Zoom.....	34
O que o enquadramento da tela nos permite ver versus o que inferimos.....	37
Há uma dramaturgia tecida nas plataformas de videoconferência.....	39
Referências.....	44
Wu-wei: atividades de não-fazer.....	46
<i>Guilherme Amaral Luz</i>	
Wu-wei: atividades de não-fazer - Tutorial para autoaprendizagem.....	51
Unidade e os desafios educacionais em individualismo pandêmico.....	56
Considerações finais.....	60
Para estudar mais (em português).....	63
Referências.....	67
Multiculturalismo e a arte de viver.....	71
<i>Richard Shusterman (tradução de Guilherme Amaral Luz)</i>	
I.....	71
II.....	78
III.....	85



Apresentação à guisa de introdução

Guilherme Amaral Luz¹

Novembro de 2020, o mundo parecia viver o outono da Pandemia. No Brasil, pouco acostumados com as diferenças entre estações, anestesiávamos a dor das mortes com a adoção de protocolos novo-normais. Entre eles, o ensino remoto, com suas plataformas e “zoombidos”, suas tecnologias e silêncios. Da sala de aula aos espaços fluidos da rede, nossos corpos (docente e discente), em todos os níveis e etapas da educação formal, foram deslocados. Da casa convertida em templo absoluto da existência, “nós-corpos” fomos condenados à ubiquidade e, ao mesmo tempo, à solidão de nós mesmos.

Em meio à dramática condição do ensino remoto em pleno ápice da Pandemia de COVID-19, o grupo de docentes-pesquisadore/as do “SOMA: Ações Transdisciplinares”, da Universidade Federal de Uberlândia, propôs um curso para professores da Educação Básica voltado à tematização teórico-prática da integração corpo-mente-cultura no processo de ensino-aprendizagem. Foram 5 módulos de curso, cada qual com 6 horas de duração, explorando “técnicas” e “estratégias” de auto-percepção e auto-melhoramento somaestéticas.

Cansados, esgotados, angustiados, ansiosos... Um conjunto de adjetivos povoava e povoa o palavreado que usamos para descrever o efeito do estresse pandêmico sobre nossos corpos-mentes adoecidos (mais um adjetivo). Sofremos e sentimos os efeitos somáticos da violência da disciplina do trabalho e da pressa em superar o luto. Diante deles, procuramos alguma forma de dopagem.

Como promover, verdadeiramente, ensino-aprendizagem dopados das aflições? O curso, antes de fornecer outras formas de dopagem ou anestesia, antes de entregar métodos de superar dificuldades pontuais, pretendeu atacar o problema de frente:

¹ Docente do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, do ProfHistória e coordenador do EDUCAM – Caminhos Marciais Humanidades e Educação Integral.

fornecer ferramentas para a sensibilização dos professores, estimulando e os devolvendo capacidades de sentir e de sentirem-se, perceberem-se, explorarem-se.

A metodologia ou disciplina somaestética específica não importava tanto. Cada módulo se dispôs a trabalhar a partir de um campo: o Yoga, o auto cultivo taoísta, a improvisação, a clínica-poética, a abordagem ayurvédica da relação entre corpo e ecologia. O essencial era promover a autoconsciência somática do/ as participantes do curso, refletindo, em particular, a respeito do contexto de trabalho e vida de professore/as da educação básica na rede pública da região. A partir disso, buscamos estabelecer diálogos intersubjetivos e partilhar experiências profundas do contexto histórico vividas por nós-corpos.

Este e-book é um compilado de reflexões desenvolvidas a partir de alguns dos módulos desenvolvidos no curso. *Corpo-cultura-natureza*, de Henrique José Pareja Filho, é um texto que reflete a respeito do módulo “A ecologia e o corpo: uma abordagem ayurvédica”. *ZOOM ZUM ZUM: sobre aulas (remotas) com silêncios cultivados e sem conversinhas ao pé do ouvido*, de Camilla Soares de Barros e Luciana Mourão Arslan, advém do módulo “Improvisação na prática docente-discente”. *Wu-wei: atividades de não-fazer*, de Guilherme Amaral Luz, apresenta a concepção teórico prática e a justificativa da relevância social do módulo homônimo, oferecido no curso.

Juntamente às reflexões sobre os módulos do curso, este e-book traz, traduzido para o português, o ensaio *Multiculturalismo e a arte de viver*, de Richard Shusterman, que nos concedeu a honra e a alegria de autorizar sua publicação. Originalmente publicado há mais de 20 anos, no livro *Performing live*, este texto revela-se atual e oferece pistas muito interessantes de como o diálogo intercultural, para além do óbvio fruir da alteridade, permite um aprimoramento da autocompreensão e do auto melhoramento de nós mesmos, do “nós-corpos” (nós enquanto corpos-mentes-culturas).

O ensaio de Shusterman é fundamental para que se compreenda bem o modo pelo qual o grupo SOMA: Ações Transdisciplinares apropria-se de culturas somaestéticas do outro

(cultura indiana ou chinesa, por exemplo) como lugares a partir dos quais desenvolver potentes artes de viver em nosso cotidiano presente, local e particular. O SOMA é ao mesmo local e planetário, particular e universal, atômico e cósmico. Sondamos nós mesmos e o(s) outro(s) concomitantemente, sentimo-nos e as “coisas (externas)” simultaneamente; ao explorarmos a nossa “casa” (o SOMA), é como se visitássemos “outro lugar bem diferente”, tão familiar quanto estranho; ao visitarmos a semântica do outro para suas “casas”, é como se explorássemos meios de nos familiarizarmos com a nossa própria estranheza.

A seguir, os textos que compõem este e-book. Destinam-se a todo/as que buscam lidar criativamente com tudo que nos (i) mobiliza em demasia na vida contemporânea. Dedicam-se a todo/ as que seguem vivazes no desconforto do mundo sem ter que rimar amor e dor. Agradecemos a participação de todo/as professore/as que participaram das oficinas, o apoio da Universidade Federal de Uberlândia e ao Programa de Extensão: *Promoção da educação em culturas populares em parceria com a Universidade* (SIEX 22526), ao qual estivemos integrados ao longo desta atividade.



Corpo-cultura-natureza

Henrique José Pareja Filho

“Cebola
Luminosa redoma
pétila a pétala
cresceu a tua formosura
escamas de cristal te acrescentaram

e no segredo da terra escura
se foi arredondando o teu ventre de
orvalho.
Sob a terra
foi o milagre
e quando apareceu
o teu rude caule verde
e nasceram as tuas folhas como espadas
na horta,
a terra acumulou o seu poderio
mostrando a tua nua transparência,
e como em Afrodite o mar remoto
duplicou a magnólia
levantando os seus seios,
a terra
assim te fez
cebola
clara como um planeta
a reluzir,
constelação constante,
redonda rosa de água,
sobre
a mesa
das gentes pobres.
Generosa
desfazes
o teu globo de frescura
na consumação
fervente da frigideira
e os estilhaços de cristal
no calor inflamado do azeite
transformam-se em frisadas plumas de
ouro.

Também recordarei como fecunda
a tua influência, o amor, na salada
e parece que o céu contribui
dando-te fina forma de granizo
a celebrar a tua claridade picada
sobre os hemisférios de um tomate.
mas ao alcance
das mãos do povo
regada com azeite
polvilhada
com um pouco de sal,
matas a fome
do jornaleiro no seu duro caminho.
estrela dos pobres,
fada madrinha
envolvida em delicado
papel, sais do chão
eterna, intacta, pura
como semente de um astro
e ao cortar-te
a faca na cozinha
sobe a única
lágrima sem pena.
Fizeste-nos chorar sem nos afligir.
Eu tudo o que existe celebrei, cebola
Mas para mim és
mais formosa que uma ave
de penas radiosas
és para os meus olhos
globo celeste, taça de platina
baile imóvel
de nívea anémona
e vive a fragrância da Terra
na tua natureza cristalina”.

Poema do Pablo Neruda

Como a cebola
Envolvo e desenvolvo
Camadas do Ser

Habito corpo
Habito casa
Habito quarteirão

SER o EU
É ser comunidade
Planeta Terra
Um só em união.

Vamos pensar a vida como um feixe de luz que surge do cerne de uma cebola e habita e preenche camadas e mais camadas no corpo, no mundo e no universo. As camadas mais próximas do cerne da cebola, são como as próximas ao corpo que pulsa vida, os tecidos corporais e as esferas existenciais. O plasma, o sangue, os músculos, a gordura, os ossos, o sistema nervoso, e mais ao cerne o sistema reprodutivo que é a pura expressão da potência da vida. Bem como os campos relacionais que desenvolvemos com o corpo que pensa, sente e faz, o ser sensível-consciente-cultural. Pode parecer que esse corpo vive separado da natureza e somos condicionados a pensar e agir assim, porém as camadas continuam a existir e somos parte integrante do meio que nos rodeia, parte da natureza. Além do corpo, a sua casa, a comunidade, a biosfera, são camadas e mais camadas que habitamos e onde estabelecemos o tempo todo relações nessa existência, nas experiências com o mundo, holograficamente, de dentro para fora, de fora para dentro. Nos alimentamos do que percebemos do mundo e agimos o tempo todo nele.

O que existe é ensino-aprendizagem: o corpo deseja naturalmente ensinar-aprender, pois ele tem o impulso de viver. Uma vez que te conhece a ti, cuidará de ti e, consequentemente, dos outros e do mundo, para restabelecer a harmonia que é a vida. Vejo que aprender sobre as camadas da existência é a investigação que deveria começar pelas mais próximas, do próprio corpo de forma experiencial e sensível, e não de forma idealizada, que nos

distancia do conhecimento de nossa real natureza, do corpo que somos: saudável e feliz de verdade. Pela experiência de vida que tive até aqui, uma coisa pude perceber: aprender sobre a vida deve passar pelo entendimento de que ela é parte inseparável da natureza, pois é justamente quando se ignora esta dimensão que aparece a desarmonia, a doença. Aprendi que investigar o corpo é dar-nos conta de que somos aquilo de que nos alimentamos (do mundo), e o alimento é tudo o que recebemos através de nossos órgãos sensoriais: tudo que comemos, vemos, lemos, escutamos, o ar que respiramos, o que sentimos e que se estende ao espaço e à casa a qual habitamos. A investigação, então, estende-se também à casa, às formas possíveis de habitarmos o espaço e de nos relacionarmos com ele em uma cultura permanente. Compreende-se que, quanto mais abrangentes são as experiências sensoriais, mais bem nutrido e potencial será o corpo, e mais habilidades desenvolvemos para lidar com novas experiências no mundo. Como podemos pensar o corpo-casa-mundo como laboratórios para aprender e assim reorganizar as experiências da arte que é viver?!

É importante pensar e refletir sobre algumas influências que recebemos de fora para dentro, de um certo poder que governa nossas condutas, um poder que hierarquiza, segmenta, espacializa, sedentariza, que atua não só sobre a consciência, mas age também sobre os corpos. Uma pesada herança que incide um poder sobre os corpos, como se a identidade não fosse algo tão individual assim, é uma imposição, de fora para dentro, é uma representação. Como escreveu Foucault: «É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, transformado e aperfeiçoado, em qualquer sociedade o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições e obrigações. (Foucault, 2009, p. 163)

O mundo presente vem disseminando o tempo inteiro ideias capitalistas e neoliberais, como a de um sujeito empresário de si mesmo, de indivíduos sempre produtivos e competitivos que estão focados apenas na obtenção de lucro e de seres dependentes de uma série de estruturas, produtos e serviços. Hoje em dia, o trabalhador já incorporou até o patrão, virou um escravo de si, com a suposta e ilusória liberdade de controlar os meios e o

tempo de produção. O trabalho já é feito remotamente em casa, e até a cama do casal já virou escritório. Segundo Foucault, um modo possível de reagir a isso é o cuidar de si a partir de práticas da liberdade, que são uma forma de nos contrapor a esse poder. Quando a estética é uma ética em ação, é possível pensar em um sentido autoral para a existência, na qual as práticas de liberdade fortalecem-se como modo de vida. São infinitas as estéticas da existência, nos tornamos a obra de arte, uma escultura de nós mesmos, um contínuo trabalho sobre si.

A matéria médica ocidental por muito tempo esteve focada em pesquisar a doença e suas causas, o modo como ela afeta nosso corpo, como o corpo reage e cria mecanismos de defesa e o consequente dano e disfunção dos tecidos e células. A ciência da etiologia e da patogênese muito evoluiu ao decorrer do século e contribuiu para o tratamento de doenças e o avanço da pesquisa e indústria farmoquímica. Mesmo com tantos avanços, as doenças continuam a surgir com novos nomes, síndromes e sintomas, e a crescer, como no caso das doenças crônicas não transmissíveis: cânceres, hipertensão, diabetes e obesidade. As pessoas cada vez mais estão dependentes de medicamentos e acabam presas em um ciclo vicioso que as fazem ter que buscar sempre novos tratamentos e medicamentos para os efeitos colaterais de outros. E se uma mudança de foco fosse necessária para avançarmos de fato no desenvolvimento e manutenção da saúde humana? A salutogênese é um termo cunhado mais recentemente e refere-se à busca das razões que fazem alguém ser saudável, o que pode representar uma mudança de paradigma nas ciências da saúde e também um avanço para conquistarmos a nossa auto-responsabilidade fundamental no cuidar de si, já que vivemos um tempo em que as pessoas já delegaram o cuidado de sua saúde a diversos profissionais, cada vez mais específicos. Da alimentação quem cuida é o nutricionista; do coração, o cardiologista; da saúde mental, o psiquiatra; nos tornamos cada vez mais dependentes de diversos profissionais, perdendo as rédeas e a responsabilidade como agentes principais da nossa própria saúde.

A saúde é como a capacidade de experimentar a vida em sua constante mutabilidade, a experiência harmônica e singular do

corpo entre todos os seus sistemas, esferas e o meio. Um corpo saudável é um corpo que vibra, que se expande intensivamente, que se movimenta. Infelizmente, esse corpo que sente foi anulado. O esvaziamento das sensações do nosso corpo é como um anestesiamento de seu campo intensivo para podermos continuar existindo na violência da sociedade contemporânea, fazendo com que seja cada dia mais difícil lidar com os limites da própria vida e limitando o campo de ação para mudar e tomar decisões acerca do próprio corpo e dos modos de vida. À medida que reproduzimos modelos o tempo todo na sociedade, ficamos codificados, perdemos justamente a estética: esse corpo esvaziado não se reconhece como corpo sustentável. É sobre o corpo em suas qualidades mais sensíveis que incidem as diversas formas de dominação. Como podemos conquistar na existência um corpo livre e consciente? Um corpo que sustente suas sensações? Quando acordamos um corpo, temos que entender a sua complexidade, as suas camadas, movimentos e seus campos relacionais, viabilizando a capacidade de reinventar-se, necessária à afirmação da vida.

Neste momento contemporâneo em que vivemos, de culto e valorização do corpo, há uma dicotomia justamente ao valorizá-lo. E que corpo se valoriza: o corpo idealizado, codificado e padronizado, ou o corpo experienciado, vivido e intuitivo? Quando atualmente pensa-se em alimentação, deve-se refletir que uma alimentação é saudável porque aumenta a potência do corpo em agir, no qual ele, o alimento e a vida experienciada é que estão sendo visados e não uma ideia reproduzida de um corpo, de alimentos ou de uma estilização da vida que visa apenas a adequação a modelos impostos. A valorização contemporânea do corpo só é positiva quando o valorizamos de forma sustentável e na prática da liberdade. A base dessa ideia é sairmos de exigências normativas para uma compreensão do que nos constitui, para que possamos valorizar a nossa potência, a nossa experiência, a nossa vida de fato, e não simplesmente criarmos novos modelos para seguir. Uma causa externa ideal nunca vai propiciar o aumento da potência que esperamos do corpo, só vai aumentar o sofrimento e a dor existencial. Só há saúde real na existência real.

Como podemos, então, pensar o processo de alimentação e saúde como experiência estética, como expressão da potência singular e criativa do corpo intensivo?

Assim como um músico precisa ter um bom conhecimento a respeito dos instrumentos que utiliza para desenvolver sua performance, mantendo-os sempre afinados, precisamos também conhecer melhor o corpo para ampliarmos a compreensão e a performance diante da vida, permitindo o aperfeiçoamento da nossa humanidade e dos nossos modos de viver, afinando-o para uma existência em plenitude. Pensar através do corpo é praticar o cuidar de si, cultivando a vida e a verdadeira humanidade. O desenvolvimento da sociedade só se dá com uma realização educacional na qual o corpo, a mente e a cultura estão integrados. Da mesma forma, precisamos pensar os espaços que o corpo habita e gera: como reconhecer a integração aos espaços, melhorando as experiências com alimentação e criando novas formas de viver e se relacionar?

Dialogo aqui com um campo interdisciplinar chamado somaestética, que, além das humanidades, conecta-se com as ciências biológicas, cognitivas e da saúde. “A Soma-Estética, cuida do corpo como o lugar da apreciação estético-sensorial (*aisthesis*) e da auto-formação criativa.” (SHUSTERMAN, 2011). É como uma disciplina de aperfeiçoamento, teórico e prático, alimentando o conhecimento abstrato e discursivo sobre o corpo e a nossa performance e experiência. Reconhecemos a integralidade que une a vida, a prática cotidiana, a saúde e, ao somarmos, despertamos também um olhar holístico, como nas sabedorias orientais. Um exemplo é a *Ayurveda*, que se traduz como “ciência da vida”, uma medicina tradicional indiana que prioriza a autorresponsabilidade e o autocuidado, e que descreveu há mais de 5000 anos como a vida funciona e como usar essencialmente os alimentos, as plantas, o corpo e o espaço para mantermos a saúde de forma integral. Um estilo de vida em harmonia com a natureza, bem como o *Yoga*, que é ainda mais ancestral e descreve uma performance humana elevada com a prática de meditação, práticas corporais e profunda filosofia embasada no equilíbrio da mente, na habilidade, na ação e no romper da união com a dor. Treinar o corpo para o

conhecimento e a virtude é tido como essencial nas tradições filosóficas orientais, onde é muito importante educar sob uma dimensão corporal distintiva que se desenvolve através do ritual e da prática artística, e através de um treino somático específico, cuja meta é a harmonia mente-corpo, ética, e uma melhor competência para agir com sapiência. (SHUSTERMAN, 2011)

Nossos ancestrais, povos originários desta terra Brasil, não separavam arte do trabalho e da espiritualidade, era tudo uma coisa só, um estado criativo da existência que se relacionava harmoniosamente com a natureza, com a cultura e o próprio corpo, seja em rituais sagrados, no cotidiano da casa e da alimentação ou no trabalho em comunidade. Isso me inspira muito a desvendar meu processo criativo, a conhecer a estética de meu próprio corpo e seus campos de relação, a criar organicamente uma arte que dialoga com minha ancestralidade e com o mundo real, corriqueiro.

Neste capítulo, vou apresentar a aula que ministrei ao grupo de professores do Curso Integração Corpo-Mente-Cultura, realizado pela UFU através do Grupo SOMA - ações transdisciplinares. Contarei e dialogarei com alguns autores e também com a ótica da minha própria história, das experiências de vida e das impressões que recebo e produzo do mundo. Pretende-se, nesta pesquisa, encontrar algumas respostas e novas provocações acerca do corpo, da saúde, da arte e da cultura na contemporaneidade. Tais problemáticas, bem como se configuram em algumas culturas ancestrais, serão investigadas a fim de destacar práticas que visam o corpo intensivo e consciente. Como uma escultura social possível, apresenta-se alguns trabalhos realizados com comunidades no âmbito da arte e cultura, como o projeto 'Cozinha Intuitiva' que visa construir experiências sócioeducativas para os sentidos e experiências estéticas no cotidiano do corpo que se alimenta. Busca-se ampliar as relações com diferentes pessoas e as experiências com os sentidos e com os alimentos, em performances no coletivo com merendeiras, pequenos agricultores, comunidades ribeirinhas, comensais, cozinheiros e entusiastas. Através de uma prática intuitiva com alimentos e elementos naturais, busca-se libertar o espaço da cozinha de forças hegemônicas, desenvolvendo métodos para

conhecer melhor a relação corpo-alimento-ambiente, o que se acredita ser determinante na construção de uma estética da vida, um ser saudável, de uma existência significativa, de um viver criativo e de uma sociedade harmônica e justa. Novas formas de sentir levam a novas formas de agir. O corpo pode ser uma forma de revolução, e a arte, o caminho possível para realizar as mudanças que queremos ver no mundo, a começar pelo micro, que se expande em um campo intensivo ao macro.

A arte que é viver - aproximando a estética da realidade cotidiana

Esse momento mais instável desta geração, dessa pandemia que colocou o planeta em estado crítico, em luto e no caos generalizado, força as pessoas a se isolarem para se protegerem da contaminação e da propagação do vírus mortal; por um lado, pessoas desesperadas em modo sobrevivência, desempregadas, “vendendo a janta para comprar o almoço”; do outro lado, pessoas lutando contra o tédio em suas confortáveis casas, no cotidiano que se projeta ainda mais ao virtual, lives, salas de aula on-line, aplicativos de comida... O fato é que estamos vulneráveis, e eu enxergo através de outro prisma que esse isolamento, de certa forma, nos dá a oportunidade de nos afastarmos das distrações e agitações do mundo exterior e no ambiente da casa somos desafiados a retornarmos ao lar mais íntimo e interior, diminuir a velocidade, refletir sobre a fragilidade da vida, repensar os hábitos, valorizar e harmonizar as relações, a união, buscar saúde e imunidade e até cozinar mais o próprio alimento. O misterioso vírus que coloca a vida humana em risco, freou a humanidade e mudou prioridades e focos: é tempo para reflexão e regeneração. Será mesmo suficiente para o despertar individual das pessoas, haverá consciência após o susto, após esse caos? Aprenderemos a viver em harmonia com a Terra e a reconhecer nossa relação com os animais e com a natureza? Afinal, essas ameaças biológicas surgem da relação predatória que temos com o meio ambiente e com a própria humanidade. Aprenderemos a cultivar saúde e a manter o corpo imune a ameaças como essa? Conseguiremos

reerguer a economia com os mesmos parâmetros, ou teremos que desenvolver novos procedimentos e práticas mais sustentáveis, solidárias e inclusivas? Diante dessas questões e desse momento de vulnerabilidade, o assunto desse trabalho se torna ainda mais relevante.

Primeiro, é preciso superar o conceito restritivo de arte, de forma que possamos integrá-la à vida para o enriquecimento de ambas. Isso eu acho importante destacarmos. Uma vez que o conceito de arte é historicamente mutável, (não existe uma concepção de arte a-histórica) estamos assim acompanhando a constante transformação do que definimos ser arte. Quando falamos sobre a arte de viver, podemos compreendê-la como sendo a ética em ação no mundo, o caminho possível para uma conduta mais harmônica e para construir a estética do EU. Uma oportunidade também para repensarmos o conceito de arte democraticamente como parte de uma regeneração social. Sujeito e objeto não podem ser discriminados nessa compreensão de arte, não faria sentido para o conceito de experiência que me parece mais verdadeiro, a experiência que ocorre continuamente, na interação do Ser vivo com as condições que o rodeiam, que se desenrola no próprio processo da vida. Somos organismos e meio ambiente integrados na verdadeira experiência na Terra, interagindo de forma equilibrada. Pelo menos deveríamos ser... não somos esse organismo estranho e superior, separado do meio ambiente como comumente somos levados a pensar, mas sim seres integrantes da natureza que nos rodeia. Foi justamente esse pensamento cartesiano de discriminação e separação que nos jogou no lugar de predadores da natureza e da própria humanidade, que alimenta a lógica capitalista e é responsável pelas maiores mazelas que enfrentamos no mundo, crises climática, ambiental, sanitária, social e econômica. (DEWEY, 2010)

A estética pragmatista busca unir o estético às práticas cotidianas, o que parece paradoxal aos olhos de quem busca tradicionalmente relacioná-los como opostos, como se o estético não tivesse finalidade e interesses práticos na relação com a vida. Assim como os filósofos pragmatistas, Shusterman e Dewey, eu busco em meu trabalho e pesquisa desafiar essa oposição tradicional

imposta pela ideologia filosófica dominante e pela economia cultural. Quando abrangemos o prático, libertamos a arte e a estética de seu enclausuramento, quando refletimos e informamos sobre os aspectos mais práticos da vida estamos abrangendo também o social e político. Me parece um movimento que, inclusive, pode retirar a arte de um pedestal, de poder dialogar socialmente e politicamente através da expressão artística e de poder legitimar a estética da arte popular. Que sentido faz uma arte que é para poucos, para grupos seletos de entendedores e consumidores de belas-artes, uma arte que está restrita aos poucos museus de arte? Contribuindo pouco para a vida e a cultura da sociedade como um todo? Unir arte, vida e cultura popular me parece já uma meta para artistas contemporâneos, um caminho possível para elevar a arte ao seu lugar revolucionário, de libertação e transformação da forma como vemos e vivemos o mundo. É também o caminho mais democrático, ou melhor, sociocrático, mais realista e ético – afinal o que é a ética se não a arte de viver? (SHUSTERMAN, 2012)

A ideia da arte pela arte e a ideologia da autonomia propagada durante o modernismo (uma determinada linhagem da historiografia da arte) foi importante no processo histórico de emancipação do artista que até então servia a ideologias da corte e da igreja. Resultou também em grandes obras-primas, isso sem dúvida teve valor estético e social, porém temos que reconhecer que estas ideologias já não servem a todos, mas apenas isolam e compartmentam a arte, assim como a ideia do progresso constante, através da especialização e inovação implícita no modernismo e reforçada no projeto econômico e cultural vigente. Esse limitado conceito de arte que isolou essas experiências nos museus, galerias, teatros ou nas salas de aula, separou a arte da vida cotidiana e consequentemente empobreceu o valor estético que existe na própria vida. Todo mundo sai perdendo com isso, inclusive os privilegiados culturalmente que mais consomem arte, pois com certeza poderiam ter experiências muito mais ricas e significativas se estivessem relacionadas de forma mais íntima com a prática cotidiana da vida.

As expressões populares acabam também sendo relegadas. Sutilmente, seus valores estéticos são pouco legitimados,

prejudicando as leituras e diagnósticos necessários da estética popular. Uma concepção estética mais abrangente para uma sociedade diversa, me parece um caminho plausível para o desenvolvimento artístico sociocultural. Os artistas (de uma certa vertente hegemônica) também ficam isolados, presos em seus próprios mundos, longe da vida comunitária, numa distinção abismal de outras profissões e até de outros artistas. Essa arte contemporânea ainda distinta e distante, que mesmo quando tenta ser diferente, só fala a respeito da própria arte, em trabalhos muitas vezes difíceis de serem entendidos e até apreciados: quase sempre decorrentes de processos demasiadamente individualistas do artista que ainda sofre com as nocivas influências das ideologias do modernismo. (SHUSTERMAN, 1998)

Nesta busca da estética pragmatista de ampliar nosso conceito de arte, é muito importante legitimar a arte popular, devolvendo a ela seu legítimo status estético de arte, isso não só ajuda a superar a alienação que existe no mundo artístico ao depreciar tudo que foge a tradição erudita, mas também cria a oportunidade de examiná-la criticamente dando o que ela necessita para melhorar. Em parte, é certo dizer que algumas expressões são estética e socialmente nocivas, mas não podemos tapar os olhos para os méritos e potencial destas expressões que surgem dos veios mais populares de nossa sociedade. O que é mais potencial nesse modo estético alternativo é o fato de ela estar livre da tradição ideológica do modernismo e também das instituições elitistas de arte e em contato direto com a realidade e os problemas mais cotidianos da humanidade. Vale ressaltar também o potencial de vanguarda que estas expressões escondem, assim como aconteceu com aqueles que buscavam romper com as tradições da arte, como os *ready-mades* de Marcel Duchamp, algumas artes populares estão o tempo todo explicitamente questionando e enfrentando a divisão cultural, como os artistas do rap, do *funk*, o cinema marginal no Brasil, o *grafitti* e o *pixo*, por exemplo. (SHUSTERMAN, 1998).

Isso me faz lembrar de minhas experiências ainda criança, no Conservatório de música, onde passei longos oito anos estudando musicalização e violão clássico. Minhas memórias mais marcantes daquele período revelam uma insatisfação, um desconforto com

aquele ambiente de ensino erudito que nunca brilhou aos olhos da minha criança. Ao contrário de outras memórias que tenho, por exemplo, do Congado e da Folia de Reis, que marcaram minha infância: expressões culturais populares comuns no meu bairro, as festas e procissões nas ruas sempre me encantaram e brilhavam muito em meu imaginário e até hoje eu acompanho o grupo de Congado Marinheiros e a festa tradicional do Rosário, que é uma resistência viva de cultura popular da minha cidade. Ao defender o potencial da arte popular, mesmo criticando alguns ideais eruditos, não quero de forma alguma ir de encontro ao valor e às contribuições que essa tradição deu a uma certa narrativa da história da arte.

O campo estético se torna muito mais significativo quando abrangemos o prático, quando refletimos e informamos sobre a práxis da vida, incluindo o social e político. Vemos que no decorrer da história estamos retornando à compreensão da arte como era feita na antiguidade, ética e estética, belo e bom, arte e utilidade não estão mais dissociadas como na idade moderna. Assim, não faz o maior sentido se em plena contemporaneidade buscamos ainda aquela arte que está presa nos museus e galerias, erudita, elitista, distante da realidade, da vida e das formas mais populares de expressão cultural. Busco uma estética contemporânea que não esteja separada do cotidiano, do corpo, da casa e de nossas relações sociais e políticas com o resto do mundo. Se a beleza está no brilho da verdade, não tem nada que me pareça mais real e verdadeiro do que as formas e relações que criamos no desenrolar da vida. Como cuidamos do nosso corpo, como temos acesso a alimentos, como preparamos esses alimentos e nos alimentamos, como organizamos e usamos a casa, como estabelecemos relações com a comunidade, como exercemos nosso trabalho no mundo. Cada uma dessas práticas pode ser vista como expressões de arte, experiências estéticas e, para mim, são performances cotidianas.

Através dessa compreensão que integra arte e vida em um campo ampliado e interdisciplinar, podemos viver, pensar, pesquisar e exercer o corpo e a casa como laboratórios para aprender e assim reorganizar as experiências da arte que é viver. Apropriarmos do conhecimento do nosso próprio corpo, complexo

em formas, processos e relações e o exercício cotidiano na casa e comunidade é o caminho possível para adquirirmos a coragem de nos libertar. Digo isso, pois demanda muita coragem para se libertar das amarras dos sistemas hegemônicos, para sair do círculo vicioso de relações superficiais, medíocres, insignificantes e destrutivas que criamos com o mundo no exercício da vida. É preciso conhecermos a nós mesmos e sair desse anestesiamento que nos deixa inertes existindo na violência da sociedade contemporânea. É preciso preencher-se sensivelmente, resgatar a estética na vida cotidiana para ampliar o campo de ação na mudança e tomada de decisões acerca do próprio corpo, dos modos de vida e, consequentemente, permitindo o aperfeiçoamento da nossa humanidade, afinando-o para uma existência em plenitude.

O desenvolvimento da sociedade só se dá com uma realização educacional na qual o corpo, a mente e a cultura estejam integrados.

Poder expandir essa compreensão de arte foi muito libertador para mim. Comecei a entender melhor todo meu processo criativo e pude ver que existia arte atrelada à noção de experiência estética em muito do que eu fazia. Isso deu um maior sentido ao meu trabalho e pude canalizar melhor a criatividade e a potencialidade da arte em tudo que eu faço. Me faz lembrar da compressão de arte dos povos ancestrais desta Terra, sempre ligada à vida. O corpo, a casa, a medicina, o alimento, o artesanato, tudo é arte unida em diferentes rituais e hábitos que ornam e dão potência à vida. É justamente esse tipo de arte que me interessa, que está entrelaçada à vida e que dá sentido ao cotidiano e nos provoca a ter uma consciência corporal mais aprimorada através do autocuidado.

O corpo é nossa principal obra de arte e está em constante composição, constituindo-se o tempo todo de tudo que percebemos do mundo externo, compondo-se do denso ao sutil, do estrutural ao mental. Nós nos constituímos de tudo que nos alimentamos do mundo, através de todos os nossos órgãos sensoriais. Assim, toda experiência é uma oportunidade única de compor o que somos e, aquelas mais cotidianas, que se repetem dia após dia, são fundamentais na busca de um corpo-mente vivos, em

todo seu potencial. São nessas práticas diárias performadas ritualisticamente (de higiene, beleza, alimentação, convívio, sexo, exercício), que podemos refinar nossas percepções e aprimorar a consciência corporal. O cuidado de si é o caminho prático para o resgate da estética que perdemos ao nos sujeitarmos à onda de padronização e adoecimento de nossos corpos, a oportunidade de renovarmos nossos hábitos, desvendando assim campos sutis de percepção e práticas elevadas. Afinal, somos seres de rituais, culturais, então por que não criar e promover culturas que valorizam a vida?!

Cuidado de si - a revolução de dentro pra fora

Temos que tentar compreender de onde vêm essas práticas que nos constituem. Separar “o joio do trigo”, entender qual é esse poder que está emaranhado no meio de nossas relações, que define quem somos, produz nossos desejos, define nossos gostos e produz até a relação que temos conosco mesmos. Segundo Foucault, nós somos constituídos por tecnologias políticas, por técnicas de poder, um poder disciplinador, que hierarquiza, segmenta, espacializa e sedentariza, disciplinando e criando corpos dóceis. Segundo ele, até a ideia de interioridade, de uma identidade, é uma representação, uma imposição de fora para dentro, de um poder que não atua só sobre a consciência, se impõe sobre os corpos, onde justamente está nossa subjetividade e assim somos produzidos e perdemos nossa estética. O século XIX produziu o indivíduo que somos hoje, o homem médio moderno preconceituoso, sedentário, doente, sexista, classista, consumista [...]. Carregamos as micro relações de poder difundidas nos discursos e práticas de diversos campos do conhecimento durante os séculos passados.

O que mais me assusta é quando visito alguns lugares na cidade e vejo pessoas completamente padronizadas: o mesmo corte de cabelo, o mesmo estilo de roupa, os mesmos hábitos destrutivos e até a mesma conversa.

O problema é ainda mais amplo e não só da individualidade, o estado, ao gerir a vida do indivíduo, toma conta do seu corpo e da população, definindo onde vivem e como vivem, conduzindo o tempo todo como deve ser a conduta e o comportamento do

outro, foi isso que Foucault chamou de governabilidade. Ele também destaca que o neoliberalismo produziu essa forma de comportamento e pensamento onde o sujeito é sempre competitivo e produtivo, um empresário de si mesmo; e essa racionalidade afeta profundamente a produção da subjetividade dos indivíduos. O mundo está cheio dessas pessoas economicamente produtivas, mas politicamente submissas. Veja como a grande discussão no mundo agora é justamente se nos isolamos para conter o avanço do vírus e resguardar um maior número de vidas ou se voltamos ao funcionamento “normal” para garantir o avanço e estabilidade da economia, sem nenhum apreço à vida da população.

O Brasil está em uma posição ainda pior, o governo indo em uma direção contrária ao restante do mundo no combate à pandemia, contrariando orientações da OMS e da Ciência, isso porque em 2018 a maioria desse país escolheu um líder genocida, que vangloria a tortura, os tempos da ditadura e é desprovido da capacidade de liderar, de pensar no coletivo e nos mais vulneráveis e de governar um país para todos. Ele lidera apenas uma espécie de seita, que é seguida por fanáticos, elitistas, negacionistas, antidemocracia, anticiência, fundamentalistas, moralistas, armamentistas e militantes do capital. Uma coisa é certa: esse sujeito deplorável tirou muitos fascistas do armário e vemos nesse momento a história ser escrita mais uma vez com preconceito, dor, sangue e destruição. O fascismo nunca será uma necessidade para a ordem natural das coisas e Michel Foucault com certeza contribui para entendermos como podemos não ser fascistas no mundo de hoje. Se é isso que o mundo está nos colocando, como podemos reagir? O cuidado de si, a partir de práticas de liberdade, pode ser uma tática para nos contrapor e a esse poder, essa forma de produção de subjetividades do capitalismo neoliberal.

Para Foucault, o cuidado de si é uma experiência filosófica, nos faz pensar em nós mesmos, em ocupar-nos e nos cuidarmos. A formação do nosso pensamento, dentro de uma visão marcante do cristianismo, faz com que pareça egoísta esse olhar para si, pois pregou-se por muito tempo a renúncia de si e foi justamente esse poder pastoral que se espalhou pela sociedade e entrou no estado.

Poder esse que se deu simbolicamente pelo ato da confissão, instrumento de poder que deixou de ser prática só da igreja e passou a ditar o modo geral das pessoas se relacionarem consigo mesmas e com a sociedade, que sempre condiciona a prática ao olhar do outro. Dessa forma, observa-se que fomos condicionados a viver em um eterno estado de vigilância e desconfiança de nós mesmos, uma cobrança interna demasiada que é, na verdade, uma autodestruição, uma sujeição.

Já para os gregos antigos, a ênfase não é na sujeição, mas na subjetivação: o indivíduo livre, equilibrado e ético. Em vez de ser escravo dos outros e das próprias paixões, de perseguir um padrão de verdade para todos, uma moral universal inatingível, os gregos tinham morais particulares, artes do viver, estéticas da existência, modos de pensar para tornarem-se belos, temperantes e éticos, uma verdadeira obra de arte de si mesmos. Práticas como a meditação, escrita de si, dieta, exercícios físicos, o retiro ou equidistância para se fortalecer-se em amizades verdadeiras, sem vigilância e punição, o contínuo construir de si com olhar do outro que estende a mão, caso seja necessário, e a simples prática de falar e viver a verdade.

A cura de que Sócrates fala faz parte de todas essas atividades pelas quais se cuida de alguém, trata-se desse alguém quando está doente, zela-se pelo seu regime para que não fique doente, prescrevem-se alimentos que ele deve ingerir ou exercícios que deve fazer, pelas quais também se indica a ele quais são as opiniões verdadeiras que ele deve seguir e as opiniões falsas que ele deve evitar, é assim que se nutre alguém com discursos verdadeiros (FOUCAULT, 2014, p.96).

Michel Foucault ficou conhecido e é considerado um filósofo exemplar de nossa geração porque teve a iniciativa de renovar a ideia ancestral sobre filosofia como estilo de vida, que possui expressão distintamente somática e estética, através de suas ideias sobre a “estética da existência”, as “tecnologias do eu” e o cultivo de “corpos e prazeres”. Já Shusterman, em seu livro “Consciência Corporal”, analisa Foucault como um pioneiro exemplar, mas também problemático, no campo que ele chama de somaestética,

uma disciplina sobre o corpo e suas experiências que o retorna ao cerne do pensamento no ocidente como que uma Arte de viver. Se vivemos, pensamos e agimos através do nosso corpo, então seu estudo, cuidado e aperfeiçoamento deve estar no coração da filosofia. Foucault nos aponta o cuidado de si como tática para contrapor o biopoder que produz corpos dóceis, mas de certa forma foca nos constrangimentos desse corpo, em como as relações de poder raptaram nossos corpos e sua estética, analisa distamente a dor de um corpo ainda esvaziado das sensações e dos prazeres que estão escondidos nas pequenas práticas. Segundo Shusterman, “a Filosofia estranhamente dedicou muitas investigações à ontologia e à epistemologia da dor, e poucas a seu domínio psicossomático ou a transformação em prazer”. A somaestética vai nos apontar um caminho mais prático, reconhecendo esse olhar crítico e que denuncia as estruturas de poder, mas ampliando em um campo interdisciplinar o estudo de como através do corpo podemos transformar socialmente e ressignificar as tramas de poder, criando novas estéticas para corpos vivos, vibráteis e indóceis.

Somaestética - esculturas de si

Somaestética é o campo interdisciplinar que estuda a experiência e uso do corpo senciente ou soma, como local de apreciação sensorial e autoestilização, da autoformação ou expressão criativa. Objetiva estudar o corpo como nosso instrumento e meio de percepção sensorial e busca melhorar essa percepção. O corpo não tem limite na própria pele e não se baseia apenas em ideais de beleza que se cultivam na sociedade capitalista; o corpo também é repleto de subjetividades sensíveis através das quais percebemos o mundo. É através dele que também expressamos nossos valores, que nos apresentamos, que nos exibimos, que nos comportamos, que vestimos um certo estilo de roupa. O corpo que trabalha, que se alimenta, que se relaciona. Assim, é através do corpo que podemos expressar e afirmar certos valores, nossa identificação com certos gostos, uma determinada cultura, o tipo de moda vigente, a forma como mostramos nosso senso de propriedade e de boas maneiras. A somaestética então apresenta estas duas dimensões, de um lado podem ser

identificadas como experiências internas de percepção e do outro lado uma representação externa do eu, através da aparência corporal. Apesar de serem distintas, essas dimensões estão conectadas, pois a estética pode ser identificada na superfície, mas ela descende realmente do nosso personagem, de quem somos, de como percebemos o mundo ao nosso redor.

Estudamos então as possibilidades e capacidades de percepção e apreciação estética do corpo, ou melhor, do *soma*. *Soma* é um termo do grego antigo usado para designar o corpo, mas aqui utilizamos para falar do corpo, em sua complexidade e integralidade, em contraste com a mente e a psique. Um corpo que, além do físico, é senciente, sensível e sutil, é *soma*. Não faz muito sentido falarmos de um corpo só de carne, ou estudarmos apenas a anatomia de um corpo morto. *Soma* é um corpo vivo, que pensa, que sente, que se relaciona, que age no mundo e é o tempo todo transformado pelas coisas que absorve dele. Por isso, a estética não está só no corpo visível, há estética em tudo, inclusive nas percepções corporais mais sensíveis. Quando se ouve falar em estética e corpo, muitos se limitam ao conceito de um corpo idealizado, relacionado só à forma e à beleza e quase sempre condicionado ao uso de um produto, ou à prática de musculação, ou a um procedimento estético, ou até mesmo à cirurgia plástica, necessidades quase sempre irreais que servem apenas para “se enquadrar” a um padrão de beleza ao qual o capitalismo explora para a obtenção de lucro.

Como dito anteriormente, essa idealização só serve aos interesses do sistema econômico e político dominantes em criar corpos dóceis, meros consumidores que continuam alimentando a máquina do capital, muitas vezes em detrimento da própria saúde. Trata-se então de um problema também da ordem do estético, pois esse domínio acontece através do corpo, condiciona-se à consciência, aos comportamentos e à própria identidade, transforma as pessoas em robôs obedientes que reproduzem o tempo todo uma cultura alienante, empobrecida de sentido, de coerência e de verdadeiro valor estético, que seja alinhado com a vida. A somaestética nos ajuda na prática de melhoria da percepção e conhecimento do *soma*, buscando experiências estéticas que vão

ampliar percepções e conhecimentos, aprimorando a conduta humana e alinhando os modos de vida à ética. A ética pode então ser vista como uma arte de viver, alcançada através da estilização da conduta e da construção estética do eu. (SHUSTERMAN, 1997)

O corpo, a mente e a cultura estão profundamente interligados e atuam de forma codependente. É a cultura que dá a forma ao corpo-mente, pois é ela que nos dá as linguagens, os valores, as instituições sociais e os meios estéticos e artísticos através dos quais pensamos, agimos e nos exprimimos. Também nos dá as dietas alimentares, as práticas físicas e o estilo somático que formam nossa aparência física, nosso comportamento e o modo como o corpo é experimentado. Uma forma de medir a qualidade de vida da humanidade é avaliando o nível harmônico que existe entre o corpo e a mente das pessoas em determinada cultura. (SHUSTERMAN, 2011).

É importante então que o Corpo-Mente seja entendido como uma unidade essencial, não é uma dicotomia, não funcionam separadamente como já se pensou um dia, eles precisam atuar harmonicamente como um organismo que se integra ao todo. Descartes, por exemplo, pensou e logo existiu, tornou o corpo uma prisão da mente, assim como pensou Platão, aprisionando a alma ao corpo. Isso contribuiu para o pensamento e cultura de negação e sujeição do corpo espalhado pela igreja católica e pela ciência. A razão que se impôs em detrimento do corpo e o determinismo universal, no qual o homem tenta se aproximar de Deus através da ciência, manipulando e contendo a natureza, isola o homem da natureza e os transforma em meros recursos que atendem aos ideais de progresso.

Esse projeto científico e do progresso se mostrou falho após a crise da razão no século XX, devido às revoluções culturais e às guerras mundiais que ocorreram. Na arte, os dadaístas e surrealistas surgem também no pós-guerra, justamente nesse contexto de crítica à razão. E, se olharmos para o outro lado da mesma história, Espinosa já falava de um corpo-mente unidos no mesmo tempo de Descartes e provavelmente inspirou Nietzsche a dizer: “tudo é corpo e nada mais”. Este pensamento evoluiu até chegarmos a Foucault, que nos provoca com os conceitos de heterotopia e

do cuidar de si como contraponto do poder, abordado no item anterior, e abre caminho para falarmos de estéticas da existência.

Espinosa, Nietzsche, Dewey, Foucault, Shusterman... estes autores a quem faço referência, revisitaram afinal o que também se pensava no mundo antigo, na Grécia, entre os parresiastas e, mais expressivo ainda, no pensamento Oriental dos antigos Vedas e de vários povos ancestrais do “outro lado do globo”. Conheci essa filosofia oriental antes mesmo de ler alguns desses filósofos ocidentais, nos estudos de *yoga*, do *ayurveda* e da filosofia *Sámkhya* e do *Sanatana Dharma*, que embasam esses sistemas de conhecimentos organizados como verdadeiras ciências da vida, descritos em escrituras clássicas de até 6000 anos a qual temos acesso em partes até hoje, graças ao sistema de linguagem incrível que é o sânsrito. Mesmo com as dificuldades e as distorções do pensamento ocidental, fortemente condicionados à nossa maneira de ver o mundo, pude refletir criticamente e incorporar esse olhar sistêmico (não-linear). Tenho aprendido à medida que o realizo na prática, o que, a meu ver e dos pragmatistas que cito também, é o mais importante: experienciar a filosofia e a arte como um modo de vida.

É importante refletirmos também sobre a percepção do *soma*, desse corpo-mente que se molda à cultura, vai ainda além, pois não seria possível uma percepção separada também do contexto ambiental. Por ser constituído de “relações ambientais”, o “eu” é, na verdade, um ente “transacional” (DEWEY, 1949). O indivíduo molda e é moldado pela interação com o ambiente. Reflexão e ação devem sempre estar ligadas, pois são parte desse todo indivisível e, à medida em que conhecemos mais essa indivisibilidade de soma e seus aspectos relacionais com o todo, nos tornamos inteligentes e aptos a lidar com as situações da vida, melhorando nossa capacidade de modificar o ambiente ao nosso redor, para melhor. *Soma* então não é só instrumento para restaurar a ética e os modos de vida, é também parte dessa mesma finalidade valiosa, o próprio instrumento da nossa performance na vida – em fluxo. Por isso, defendemos a importância de educar e cultivar a sensibilidade para melhorar o nosso pensamento através do corpo, assim não só melhoraremos os meios materiais da cultura, do ambiente e da

sociedade, como também as nossas capacidades enquanto sujeitos para usufruir delas. (SHUSTERMAN, 2011)

Veja como tudo é parte de um todo indivisível ao qual nem precisamos nomear. Aquilo que percebemos como o “Eu”, seja o corpo, a identidade, a mente ou a psique, é parte de *soma*, que ainda é uma pequena fração de todo o resto. É como se fôssemos esculturas moldadas em camadas infinitas que se agregam ao todo. As formas e marcas, grosseiras e sutis de cada camada vão interferir no resultado percebido dessa escultura, o próprio corpo-mente. Somos moldados então pelo ambiente, pela cultura, pela sociedade, pelas estruturas de poder, por tudo o que percebemos do mundo através de nossos órgãos sensoriais, tudo que vemos, que escutamos, que falamos, que fazemos, que comemos, o ar que respiramos, as emoções que sentimos e os lugares que frequentamos com a nossa pele. Já que o homem na modernidade sofre uma imposição constante que o faz perder sua individualidade, saúde e estética, a arte lhe oferece uma revanche, uma oportunidade de encontrar-se. A arte contemporânea se revela em um campo ampliado de possibilidades e experiências com o *soma* e com a matéria, longe de ser uma arte enclausurada nos museus e distante das pessoas, do cotidiano e dos corpos, o *soma* e a sociedade.

Somos a própria obra de arte e, se buscamos um avanço na mestria de qualquer fazer artístico, político e social, devemos nos aproximar da humanidade e viver uma vida melhor. A nossa prática de vida, principalmente essa do cotidiano, é o que mais nos compõe. Na medida em que refinamos a qualidade da matéria percebida e a nossa competência de percepção, aprimoramos a consciência corporal e, consequentemente, a qualidade, a performance, a beleza dessa escultura de si. E o belo, nesse caso, é o brilho da saúde e da verdade e não um padrão a mais para se seguir. Assim como um cozinheiro precisa ter um bom conhecimento a respeito dos utensílios e ser sensível aos ingredientes que utiliza para desenvolver sua performance na cozinha, precisamos também conhecer melhor o *soma* para ampliar a compreensão e performance diante da vida, permitindo o aperfeiçoamento da nossa humanidade e dos nossos modos de viver.

Referências

- SHUSTERMAN, R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. New York and London: Routledge, 1997.
- DEWEY, John. Arte como experiência. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DORIA, C. A. Entenda o banqueteço. *Le Monde Diplomatique* Brasil, 2017. Disponível em: <<http://diplomatique.org.br/entenda-o-banquetaco/>> Acesso em: 21 de novembro de 2017
- FOUCAULT, M. A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II. Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão; tradução de Raquel Ramalhete. 36. ed. Petrópolis, RJ:Vozes, 2009, 291pp.
- MARASCA, Elaine. Saúde se aprende, educação é que cura - São Paulo- Antroposófica, 2009
- MATTOS, Romulo Costa (30 de outubro de 2007). Revista de História, ed. [««Aldeias do mal»».](#)
- SHUSTERMAN, R.. Pensar através do corpo, educar para as humanidades: um apelo para a Somaestética. *Philia& Filia*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2011.
- SHUSTERMAN, R. Consciência Corporal.Tradução de Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: E Realizações, 2012
- SHUSTERMAN, R. Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular. São Paulo: Editora 34, 1998.



ZOOM ZUM ZUM: sobre aulas (remotas) com silêncios cultivados e sem conversinhas ao pé do ouvido

Camilla Soares de Barros¹
Luciana Mourão Arslan²

Esse texto apresenta um diálogo sobre a corporeidade docente-discente, experimentada na plataforma Zoom. A conversa acontece entre orientadora e orientanda, ambas as professoras que, juntas, trabalharam na pesquisa *CORPO (sentido): corporeidades e estesia nos processos de ensino-aprendizagem*³. Esta pesquisa (ARSLAN, 2020) reflete sobre como certos procedimentos, da consciência corporal e da improvisação, podem aprimorar a prática docente e também sobre como procedimentos corporais-somáticos advindos da improvisação, da *performance situada* e das *lectures performances* evidenciam os sentidos somáticos presentes nos processos de ensino-aprendizagem.

Desde o princípio da pesquisa, desejávamos convidar professores a reconhecer a importância fundamental da corporeidade e da estesia nos processos de ensino-aprendizagem. Então, sempre vislumbramos que a pesquisa pudesse materializar-

¹ Mestra em Educação pela UNIFESP, Camila Soares de Barros é Bacharel e Licenciada em Dança pela Universidade Estadual de Campinas (2006) e Pós-graduada (nível Especialização Lato Sensu) em Técnica Klauss Vianna pela PUC-SP (2014) onde foi monitora de 2013 a 2016. Em 2017 foi professora no curso de extensão Singularidade Somática na Universidade Federal do ABC - UFABC. Atualmente trabalha como professora substituta no Curso de Graduação em Dança na Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Entre 2017 e 2018 estudou, estagiou e desenvolveu trabalho de investigação de corpo e criação no c.e.m - centro em movimento em Lisboa - PT, instituição com a qual mantém vínculo até a presente data. www.camilasoares.com.br

² É professora adjunta na Universidade Federal de Uberlândia - UFU, onde leciona no Curso de Graduação em Artes Visuais. Graduou-se em Educação Artística (hab. Artes Plásticas) na FASM, fez mestrado em Artes na UNESP e doutorado em Educação na USP (com 6 meses de mobilidade na Universitat de Barcelona/ bolsa Santander). Também realizou pesquisa pós-doutoral no Center for Body, Mind and Culture na Florida Atlantic University com bolsa da CAPES. Tem concentrado seus estudos na área da Dança, Performance e Somaestética, pesquisando, principalmente, estesia e corporeidades nos processos de ensino-aprendizagem.

³ Pesquisa apresentada como trabalho de Conclusão de Curso do Curso de Bacharelado em Dança, da Universidade Federal de Uberlândia, em 2020, e que contou também com a orientação da professora Patricia Chavarelli Vilela da Silva, assim como com contribuições da professora Juliana Soares Bom-Tempo, que fez parte da banca de defesa.

se em cursos de formação para professores: o corpo-a-corpo (aluno-professor-aluno-professor) sempre esteve na essência dessa pesquisa. Foi assim que o módulo 3, intitulado *Improvisação na prática docente-discente* do *Curso Integração corpo-mente-cultura no processo de ensino-aprendizagem*, oferecido pelo grupo de pesquisa e extensão SOMA, da Universidade Federal de Uberlândia, pareceu ser uma oportunidade de laboratório dessa investigação.

Apenas, não esperávamos que o corpo-a-corpo dessa corporeidade docente-discente seria mediado por telas brilhantes, microfones e câmeras acionados por um teclado e um *mouse*: em outubro de 2020 e em plena pandemia Covid-19 foram necessárias regras de distanciamento social, por isso, a orientação e o curso de formação foram realizados de forma remota.

É nesse contexto que ocorre – aqui – essa reflexão pós-curso, pós-pesquisa, que acabou por destacar alguns aspectos da corporeidade que surgia nas aulas remotas, mais especificamente na plataforma Zoom.

Apresentamos algumas reflexões sobre uma dinâmica do processo de ensino-aprendizagem em movimento, o qual, quando aberto à escuta, redesenha relações horizontais e transversais diversas. Nesse sentido, o assunto principal – a corporeidade – da pesquisa, ou seja, a corporeidade de que tratávamos no curso, passou a ser a corporeidade que se presentificou no curso e que acabou por estender-se em outras práticas nossas, mediadas por plataformas virtuais.

Pretensamente, acreditamos que tais reflexões podem auxiliar a pensar o ensino-aprendizagem em outros contextos de ensino – presencial ou virtual. Tratamos aqui de questões que envolvem tensões corporais, encontros e desencontros, dramaturgia dos locais de ensino-aprendizagem e da possibilidade de mantermos uma prática de ensino emancipatória, mesmo em circunstâncias de ensino remoto, em aulas virtuais, em meio ao caos de uma pandemia, num país desgovernado.

Sobre o módulo 3 do Curso

O modulo 3 foi ministrado em dois dias, no período da noite, pela plataforma Zoom. No primeiro dia do curso, apresentei alguns procedimentos da prática da improvisação em dança e esbocei a possibilidade de transpor procedimentos da improvisação para práticas de ensino-aprendizagem. Propus um exercício de improvisação para que os alunos tivessem uma noção do que seriam *score* ou *parâmetros*. Tal proposta⁴ inicial consistia em: escolher uma cadeira; aconchegar-se na cadeira; massagear-se na cadeira; explorar todas as posições possíveis na cadeira (no uso cotidiano); pesquisar outros movimentos curvos e retos; ficar nos curvos; transformar o curvo numa ondulação; fazer crescer o movimento; encolher o movimento; fazer o que desejar; criar movimentos livres na cadeira.

Após o exercício, solicitei aos cursistas que recuperassem os parâmetros relacionando-os com uma noção de *score*. Ressaltei que as movimentações feitas eram muito distintas, apesar de termos seguido os mesmos parâmetros.

Defini então, novos parâmetros para a apresentação dos docentes /cursistas, que deveriam apresentar-se em grupo e sem uma ordem pré-estabelecida, para falar de uma situação corporal que experimentaram como professor. Para tal fala poderiam utilizar:

- Aproximar da câmera /Afastar da câmera
- Gesticular a partir da fala do colega
- Desligar e ligar a câmera
- Escolher algum objeto
- Falar de uma forte emoção que sentiu como professor

No segundo dia, apresentei um audioguia que realizei, adaptando outra proposta, do artista e pesquisador da Giorrdani Gorki Queiroz de Souza⁵, a qual renomeei como

⁴ Essa proposta foi emprestada de uma oficina (ocorrida no I Encontro de Improvisação do Cerrado) realizada com a artista e professora do Curso de Dança da Unicamp, Juliana Moraes (acredito que seja de sua autoria).

⁵ Essa proposta criada por Giorrdani foi compartilhada em um grupo de WhatsApp para pensar a improvisação, este grupo realizava reuniões semanais às quintas-feiras, pela manhã, durante o período de isolamento social.

Dança invisível do professor, a partir de áudio orientação. Pedi para escreverem no *chat* a memória da experiência com o áudio e depois para fazerem uma movimentação da memória, para que todos repetissem. Finalmente, realizei a apresentação da pesquisa: corporeidades nos processos de ensino aprendizagem, só que permitindo que os alunos interviewassem na apresentação a partir de novos parâmetros: Retome (...), pule essa parte (...), “fulano” fale sobre (...), “fulano” comente (...).

Finalmente, conversamos sobre como os professores poderiam criar parâmetros pessoais para suas improvisações em sala de aula (ou na vida). Como esse curso foi ministrado em módulos, eu me sentia mais relaxada, sem ter um “peso” de ter que ser a responsável por todo o curso, ter que mostrar resultados, ter que deixar os alunos satisfeitos – sozinha. No primeiro dia de curso, as câmeras estavam quase todas abertas (para minha felicidade de encontro). A estrutura do curso, separado em módulos, colocou-me em uma posição de “estrangeira”, na qual eu estava em um ambiente onde todos os alunos já se conheciam: eles já haviam passado por dois módulos anteriores e pareciam já ter certa sinergia.

Assim, notei que os cursistas faziam piadas e conversavam entre si e, ao longo das propostas, foram bastante ativos. Na última atividade, na qual achava que apresentaria a minha pesquisa, fui interrompida diversas vezes, inesperadamente, com os próprios parâmetros que ofereci: os cursistas conseguiram desviar a atenção e o olhar saiu da minha pesquisa e se deslocou para as histórias de vida dos colegas: deixando-me como espectadora das suas histórias docentes e de vida. Por fim, acabei por assistir às improvisações falantes que faziam e as suas interações. Como ainda estávamos no primeiro ano de pandemia, os humores e a vitalidade ainda não estavam tão completamente afetados.

O Encontro na plataforma Zoom

Ao utilizar a plataforma virtual Zoom, dei-me conta de que era bastante incômodo não ver as pessoas que desligavam suas câmeras. Era muito difícil não poder saber o que acontecia do outro lado da tela – no caso dos alunos que decidiram manter suas

câmeras fechadas. Acostumada a ver todos os alunos numa sala de aula, foi difícil admitir que a minha dificuldade em lidar com câmeras fechadas também estava ancorada num certo desejo de controle panóptico da aula.

Ainda que com toda a tecnologia disponível, considero que a plataforma Zoom pode, numa perspectiva somática-corporal, reproduzir uma sala de aula das mais tradicionais, completamente distante de um ensino emancipador: a) reproduzindo uma relação panóptica ampliada, porque, no Zoom, todos veem todos, e não só o professor vê os alunos; b) ordenando todos em quadrados – literalmente, mantendo cada um no seu quadrado; c) eliminando a possibilidade para o ruído e a interação simultânea, pois não há a opção para falas sobrepostas – no programa, uma fala ocorre de cada vez e, se todos os microfones ficarem ligados, o Zoom prioriza o som mais alto, iluminando a moldura do quadrado; d) excluindo aquele “zum, zum, zum” de uma sala de aula agitada com conversas ao pé do ouvido do colega, diálogos paralelos e comentários cochichados que fogem da narrativa principal – e, então, as narrativas tornam-se sempre unilineares, numa linha plana e contínua, numa narrativa tradicional; e e) “decapitando” os corpos, ao priorizar uma visão onde só é enquadrado o rosto, como os corpos escondidos em mesas escolares tradicionais, e lembrando até mesmo as fotografias *mug shots* de registro das delegacias policiais.

No entanto, se a plataforma Zoom reproduz, em certos sentidos, uma sala de aula tradicional, por outro lado convida-nos a pensar sobre como é possível romper com procedimentos usuais: desligar câmeras, trabalhar com áudios, permitir corpos deitados etc. É possível estar na aula com roupas muito confortáveis e em movimento: sentada no chão, deitada no sofá, andando pela casa: sempre há a possibilidade de poder realizar aulas pelo celular, que móvel e permite o deslocamento do corpo no espaço. Também, ao serem vistos no reflexo da tela do computador, os hábitos irrefletidos corporais podem ser mais bem observados e podem tornar-se mais conscientes. Eu, em determinado momento, por exemplo, notei que vinha tendo um tônus muscular tenso e pude pensar formas de eliminar a tensão (que encolhe os sentidos) durante as aulas.

Camila escreve...

Enquanto encontrava-me com Luciana para nossas conversas de (des)orientações de pesquisa para o seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), desenvolvia minhas próprias metodologias para lidar com as Atividades Acadêmicas Remotas Emergenciais (AAREs) no Curso de Dança da UFU naquele segundo semestre de 2020. Esses nossos encontros orientavam não apenas a pesquisa da Luciana (e o curso que é relatado no presente artigo), mas também minhas próprias práticas docentes — inventávamos a nós mesmas durante nossas práticas e nossas conversas.

Alguns elementos começaram, portanto, a saltar aos olhos — curiosamente os órgãos sensoriais mais exigidos nesse princípio de práticas com as telas — e a minha proposta é relatar essas observações aqui, ainda sentindo o calor do momento da experiência e acolhendo todo o risco envolvido na escrita dessa prática ainda em andamento e sem nenhum distanciamento analítico.

Em nossos encontros, tratamos de manter em prática aquilo em que acreditamos, e que Luciana apresenta de forma muito bem elaborada em seu trabalho de pesquisa: a descentralização do conhecimento e das figuras de poder em situações pedagógicas. Permitimo-nos não saber, nos demoramos em perguntas de corpo, e não nos ocupamos de alimentar uma hierarquia rígida, sem graça e que pouco contribuiria para o nosso trabalho. Ao experimentar “orientar” a Luciana, também experimentei a mim mesma nessa relação de construção de pensamento lado a lado. Pude, em certa medida, acompanhar também o andamento do curso para professores ministrado por Luciana no período da finalização de sua pesquisa, observando uma profunda coerência entre seus questionamentos sobre o “corpo professoral”. Nesse acompanhamento, quem ensina e quem aprende?

Trago, a seguir, algumas perguntas de corpo, por mim vividas, em situação de ensino remoto e que me parecem pertinentes para esse escrito; especialmente porque são situações que conviveram num mesmo período cronológico e, não por acaso, dialogam com as questões trazidas por Luciana Arslan.

Comecei a notar que, durante minhas aulas com a turma do Curso de Dança da Universidade Federal de Uberlândia, havia algo

para além da transferência do ensino presencial para o remoto, do corpo tridimensional da sala de aula para o corpo bidimensional do aplicativo de videoconferência. Esses dois elementos sozinhos já seriam assunto para um artigo robusto, mas o foco da minha exposição está em outras questões que me parecem mais interessantes para esse encontro com a pesquisa de Luciana. Há elementos sensíveis que se dão a ver no ensino remoto e que têm me intrigado um tanto.

O que o enquadramento da tela nos permite ver *versus* o que inferimos

Para além da transição da comunicação do corpo, antes tridimensional, que agora se apresenta bidimensional em nossas telas, observo que há a questão do enquadramento, da composição do que aparece “ao redor” da figura do aluno (ou do colega) nos momentos de comunicação (móveis, animais de estimação, familiares, quintais, ruas etc). Para tecer uma conversa de aula percebo que é necessário considerar o local de trabalho/estudo em que cada aluno está: se antes convocávamos a percepção e observação da sala de aula de dança nos detalhes (cores, texturas, temperaturas, luzes, sons), agora me parece ainda mais necessário o estímulo a essa observação de cada indivíduo em seu espaço pessoal. Aqui eu me aproximo das observações de Luciana, pergunto-me sobre a vigilância no processo de ensino-aprendizagem e me coloco uma pergunta para ser praticada diariamente: como acompanhar os alunos sem vigiá-los? Percebo que não se trata de construir uma metodologia fixa e aplicá-la, mas de cuidar diariamente para que minhas práticas docentes estejam sempre mais próximas do acompanhamento do que da vigilância.

Passo a adotar algumas diretrizes com meus alunos, diretrizes que também me ajudam a manter a escuta e a presença ativadas sem a necessidade de vigiar para me certificar do “sucesso” das atividades propostas por mim. A primeira diretriz foi permitir que os alunos ficassem de câmeras fechadas se assim o quisessem. O intuito era que cada uma/um, no exercício de sua autonomia, pudesse escolher o quê, como e quando aparecer. A segunda diretriz, e talvez a mais difícil para mim, foi permitir os silêncios.

Não falar o tempo todo, não precisar “ocupar” o tempo de aula exclusivamente com a minha fala expositiva (desligar a “rádio-professora”, para citar o trabalho de Luciana Arslan) significou convidar a turma de alunos a experimentar também o silêncio sem constrangimentos. Aos poucos fomos tecendo esse hábito de deixar silenciar sempre que necessário e, juntos, percebemos quando o desejo da fala aparecia e de quanto tempo precisávamos para pensar uma resposta ou uma observação verbal. O tempo do corpo na plataforma do ensino remoto parece ser outro.

Outro grande desafio encontrava-se, justamente, em como orientar uma prática de aula de forma a conciliar todos os diferentes espaços em que os alunos estavam no momento da aula. Em muitos casos, é preciso encarar as dificuldades de orientar uma aula sem saber como e nem onde os alunos estão, respeitando aqueles que não se sentem confortáveis para abrir as câmeras e microfones, mas, ao mesmo tempo, estimulando-os a criar estratégias para lidar com os recursos que cada um tem à disposição⁶. A pergunta que se elabora aqui é: de que forma podemos estabelecer uma relação de confiança, autonomia e envolvimento entre professora e alunos, de forma a respeitar os limites de privacidade, de recursos técnicos e espaciais de cada uma/um? E ainda, como criar laços e aproximações sem invadir a privacidade dos envolvidos?

Nesse sentido, o saber corporal muito nos ensina. Confiar no que não se vê, sentir e elaborar outros caminhos de conexão e comunicação, que não apenas pela imagem, me fazem lembrar das minhas primeiras aulas de dança sem espelhos na sala de aula da Unicamp em meados de 2003. Há algum rastro de aprendizado desde essas primeiras aulas até o trabalho remoto do presente momento. Quem tece esse fio de conexão é exatamente o saber corporal somático que, em sua processualidade, segue me ensinando muito sobre o que vem a ser o encontro entre corpos.

⁶ Percebo que as desigualdades sociais ficam ainda mais desiguais. Quem tem acesso à rede de internet estável, a um equipamento próprio para acompanhar as atividades, a um espaço próprio onde possa praticar as atividades sem interrupção? Por outro lado, também observo a Universidade Federal de Uberlândia em um empenho constante de minimizar essas discrepâncias por meio de editais de apoio. Infelizmente, à medida que a pandemia avança, os abismos parecem aumentar e os acessos às atividades de aula e a bens culturais tornam-se cada vez mais difíceis para os discentes.

Há uma dramaturgia tecida nas plataformas de videoconferência

Em outubro de 2020, no I Seminário de Pesquisa e Extensão da Estácio de Santo André (SEPESA), tive a oportunidade de conversar sobre o ensino remoto no contexto da pandemia da COVID-19⁷, e o assunto central que ainda me chama a atenção e que eu retomo aqui é a composição dramatúrgica entre todos os sujeitos envolvidos nessa invenção (em tempo real) do ensino remoto. Deixo claro aqui que os planejamentos de atividades não deixaram de ser feitos, mas, no contexto da pandemia que estamos vivendo, os elementos de porosidade, flexibilidade e escuta parecem ganhar força quando consideramos as práticas de orientar aulas e atividades de corpo e movimento no ensino remoto. Convoco aqui o primeiro tópico do Processo Lúdico da Técnica Klauss Vianna de dança e educação somática — a PRESENÇA — e aproveito para lançar mais uma pergunta: qual a qualidade de presença que estamos convocando para as nossas atividades remotas?

Naquele seminário, apresentei a hipótese de que estávamos, ao criar metodologias e estratégias de aula, elaborando uma dramaturgia muito específica do ensino remoto na pandemia. Alguns elementos da composição ainda me chamam a atenção:

A metodologia de ensino passa, portanto, a considerar a construção da aula como uma rede de produção de conhecimentos que segue uma lógica dramatúrgica em sua construção (...). Neste novo contexto, há um modo específico de comunicação, muito diferente de uma palestra, ou de um vídeo pré-gravado onde o professor expõe os assuntos de aula e os alunos absorvem o máximo de informação possível. Percebo que o calor da voz não chega da mesma maneira para todos. Muitas vezes, também, não é possível sentir quando algum dos alunos toma o ar para fazer um comentário ou pergunta — pequenas percepções sensíveis que vamos

⁷ Em tempo, o I Seminário de Pesquisa e Extensão da Estácio de Santo André (SEPESA) trazia consigo o subtítulo “O contexto da Educação no Pós-Pandemia”, talvez por um desejo subliminar de que a pandemia estivesse perto do fim, coisa que infelizmente ainda não aconteceu. Retomo aqui as questões daquele evento por acreditar que ainda estão latentes em nossas práticas remotas de ensino-aprendizagem.

construindo no convívio presencial e que nos fazem falta nessas novas relações intermediadas pelas telas (BARROS, 2020).

Outra percepção: a mobilidade dos retângulos das imagens nossas no aplicativo das aulas também os faz parecer dançar – ao configurar a tela da aula para a grade com múltiplas imagens, é possível visualizar todos os participantes. Quem abre o microfone para falar acaba por ter o seu retângulo de imagem movido para uma posição de destaque na tela. Quanto mais ativa a discussão de aula, mais mobilidade e trocas de posições das imagens dos participantes na tela. “Os retângulos parecem dançar”, observou uma aluna, certa vez.

Para além das vozes metálicas, das disposições em retângulos (móvels ou fixos) na tela, do exercício de escuta e observação do “clima” da aula por meio do limitado recurso da tela, percebo que há, ainda, uma invenção das camadas de comunicação na situação de aula. As imagens e sons convivem com um *chat* de mensagens que transcorre simultaneamente com a aula. “A comunicação é inventada no mesmo momento em que é efetivada por meio dos aplicativos. Os recursos de comunicação participam de forma mais visível da formação estésica do corpo, que se coloca em presença em aula” (*ibidem*). Ao final desta exposição do seminário, afirmo que o que estamos fazendo em aula pode ser chamado de coreografia:

Não há um *a priori* nessa tessitura: tudo o que se elabora acontece no tempo presente e num espaço que ainda não sabemos nomear. Isso, a meu ver, é coreografia. Os corpos que estudam dança no contexto aqui apresentado acabam por coreografar seus modos de ensino e aprendizagem, e inventam a si mesmos enquanto inventam modos de se comunicar. Remotos, mas criando proximidades. (*ibidem*)

Nos meses seguintes, já em 2021, comecei a investigar outros recursos de comunicação para a proposição dos trabalhos corporais em aula. Dedico-me à produção de audioguias e propostas escritas em diálogo com os parâmetros (*scores*) trazidos por Luciana Arslan e Juliana Moraes em suas práticas,

mas também considerando outras referências. Levando em consideração os alunos de diferentes faixas etárias (de 20 a 60 anos de idade) e com diferentes condições socioeconômicas (e, portanto, com diferentes espaços e equipamentos de trabalho), comecei a estudar e a experimentar a elaboração de audioguias que conversam com: 1) as práticas somáticas; 2) a estética dos áudios de *WhatsApp*; e 3) o formato dos *podcasts*, numa tentativa de aproximar os alunos (tão diversos) por meio da experiência autônoma e individual com os audioguias e parâmetros escritos por mim. A proposta era exercitar uma prática comum, mas não sincronizada, de forma que pudéssemos partilhar a experiência individual e coletiva simultaneamente. Trago aqui essa experiência em andamento porque acredito que ela muito se aproxima da experiência de Luciana Arslan (minha amiga, colega de trabalho e, por um breve período, orientanda). Percebo que nossas práticas dialogam, justamente, porque querem conversar sobre o corpo que está em processo, sobre o corpo que se elabora nas relações no contexto da educação, da vida pessoal, dos prazeres e dos desafios. Todos esses processos incidem e partem do mesmo corpo, figura centralizadora das experiências coletivas e individuais.

Luciana escreve...

A partir das conversas de orientação com a Camila, e também a partir de suas aulas, foi que passei a pensar outras sutilezas somáticas desse encontro com alunos mediados pela plataforma Zoom, dentre as quais, destacarei mais uma: a atenção dividida. Tal preocupação se relaciona (acho) com os estudos de presença citados por Camila (em sua fala/escrita anterior). A atenção é fundamental para se construir certo estado de presença e propiciar experiências. Os estudos de atenção são presentes nas práticas de improvisação como forma de trazer a experiência (no sentido de Dewey e Shusterman): de uma experiência vívida, significativa e que geralmente envolve uma inteligência (somática) de seleção e engajamento dos sentidos apropriados.

Notei que nas aulas realizadas em casa, longe da moldura *pretensamente neutra* da sala de aula, a atenção de todos é

facilmente roubada, por acontecimentos da casa: *pets* subindo no colo, janelas do computador e todos os acontecimentos possíveis da vida doméstica. Os acontecimentos da casa se mesclam com os da aula, o que, por um lado, pode *esquentar* a aula, mas também pode minimizar a experiência do encontro.

Nesse sentido, passei a considerar necessário realizar um trabalho de chegada na aula virtual (no Zoom), um aquecimento e uma saudação mais demorados, que pudessem emprestar um pouco um certo clima de chegada à aula: fazer uma transição. Mas, mais do que isso, passei a convidar os alunos a reconhecerem seus estados de atenção e da presença, o que me pareceu urgente nesse contexto. Assim, numa conversa de grupo de WhatsApp (de uma outra turma da graduação em Artes Visuais), surgiu a pergunta: “professora, você não se importa se eu lavar a louça durante a aula?” Só um aluno pode reconhecer como consegue manter o foco, como sustentar a atenção. Algumas das minhas leituras (SHUSTERMAN, 2012) e práticas me ensinaram a reconhecer que a simultaneidade de atenção só me é possível se uma das atividades é totalmente automática (como andar, dirigir, andar de bicicleta e talvez lavar louça) e que eu, pessoalmente, não consigo sequer verificar o celular durante uma aula (como aluna). É fundamental que cada um reconheça seu próprio caminho cognitivo e de atenção e de como é possível construir suas experiências.

Como cada aluno deseja estar na aula e como consegue sustentar sua atenção passa a ser um procedimento que deve ser discutido em aula, pois depende principalmente da consciência de sua importância e da auto-observação somática. Em minha opinião, se em aulas presenciais essa auto-observação já era importante, nas aulas remotas ela passou a ser fundamental, para que os encontros aconteçam. E a atenção pode ser praticada e educada.

Camila escreve...

Enquanto escuto-leio Luciana a convocar a presença e a atenção, permito-me seguir o fio da meada da nossa conversa com a leveza de quem quer experimentar não ser exata, tampouco definitiva. Nossas falas ainda estão imersas na experiência

em andamento e carregam, portanto, muito do frescor dos acontecimentos.

Tenho observado o trabalho de atenção como uma questão técnica a ser estudada e aprofundada – a Técnica Klauss Vianna (TKV) de dança e educação somática assim tem me orientado há muitos anos. Ao mesmo tempo em que trabalho com rigor a TKV, em minhas práticas pessoais, tenho optado, também, por ampliar o assunto para além da referida técnica e me permitir pensar na atenção e na presença como um estado de afinação com o mundo – e aqui sinto a ressonância do lado a lado com o c.e.m – centro em movimento (Lisboa), referência que Luciana e eu temos em comum.

Pergunto: tal afinação poderia incluir a ação de lavar a louça enquanto o aluno assiste à aula? Seria ele/ela capaz de realizar uma tarefa doméstica enquanto ouve o debate da aula? Ou, ainda, se optasse por não lavar a louça, conseguiria concentrar toda a sua atenção na aula no computador sabendo da “tarefa pendente” na pia da cozinha (e agora tão próxima do ambiente da aula)? Penso que ao trazer as aulas para dentro de nossas casas, talvez estejamos abrindo espaço para habitar tais perguntas no corpo com uma intensidade que ainda não conhecíamos. A vida da casa passa a conviver com a vida dos estudos de forma ora sobreposta, ora apartada. Cada um de nós elabora um arranjo particular possível, e desse exercício de mediação da atenção e dos espaços na execução das atividades, podemos tirar, talvez, algum aprendizado sobre as modulações dos estados de presença: como gerir a atenção às atividades que se colocam como necessárias de serem realizadas a cada dia? O que é possível aprender com o próprio corpo na situação do ensino remoto? O que esse novo arranjo revela sobre mim? O que eu aprendo enquanto ensino (e vice-versa)? O quanto o orientar também me orienta? E mais: seria a educação somática capaz de nos oferecer algum suporte para a gestão dessas perguntas de corpo? Observe que são muitas perguntas orbitando um mesmo corpo, um mesmo espaço. De onde eu vejo, no tempo presente, acredito que sim. E, como sempre, há ainda muito por desbravar. A parceria e o diálogo que Luciana e eu temos alimentado muito me ensinam nesse sentido, e me convidam a sentir.

Acredito que há um corpo específico em formação no contexto da pandemia, e percebo em ambos os nossos trabalhos o desejo de não ignorar a experiência coletiva e individual da pandemia. Ainda não é tempo de superar esse corpo, mas de percebê-lo. Nossos trabalhos de formação e investigação iniciaram-se antes da pandemia e, agora, são inevitavelmente afetados por ela — o que quero dizer é que não é sobre a pandemia, mas é com ela que nos elaboramos em termos estéticos e estésicos, e que os processos envolvendo perguntas acerca do ensino-aprendizagem muito têm a descobrir se considerarem a sabedoria da escuta do corpo soma.

Referências

ARSLAN, Luciana Mourão. *CORPO (sentido): corporeidade e estesia nos processos de ensino-aprendizagem*. Uberlândia: Regência e Arte, 2020.

BARROS, Camila Soares de. Remota - Uma experiência docente dramatúrgica em andamento no contexto da pandemia do COVID-19 In **ANAIS DO I SEMINÁRIO DE PESQUISA E EXTENSÃO DA ESTÁCIO DE SANTO ANDRÉ: O CONTEXTO DA EDUCAÇÃO NO PÓS-PANDEMIA**. Virgínia Laís de Souza. (Org): Santo André, 2020, p15-17 Disponível em: <<https://portal.estacio.br/unidades/faculdade-est%C3%A1cio-de-santo-andr%C3%A9/semin%C3%A1rio-de-pesquisa-e-extens%C3%A3o/i-semin%C3%A1rio-de-pesquisa-e-extens%C3%A3o-da-est%C3%A1cio-de-santo-andr%C3%A9/sepesa-2020/>> Acesso em 11 de abril de 2021.

_____. **A Técnica Klauss Vianna: por uma micropolítica do corpo profano.** 2017. 109f. Dissertação de Mestrado em Educação. UNIFESP- Universidade Federal de São Paulo, 2017

DUARTE Jr., João Francisco. **O sentido dos sentidos: a educação (do) sensível.** Curitiba: Criar Edições, 2006

LEPECKI, André. **Planos de Composição.** CARTOGRAFIA Rumos Itaú cultural DANÇA 2009-2010. Disponível em: <https://issuu.com/itaucultural/docs/rumos_danca_criacoeseconexoes> Acesso em 10 de setembro de 2020.

RESOLUÇÃO Nº 8/2020, DO CONSELHO DE GRADUAÇÃO, disponível em: <<http://www.reitoria.ufu.br/Resoluções/resolucaoCONGRAD-2020-8.pdf>> Acesso em 10 de setembro de 2020.

SHUSTERMAN, R. Consciência Corporal. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora LTDA. São Paulo, 2012.



Wu-wei: atividades de não-fazer

Guilherme Amaral Luz

A principal motivação que nos levou a propor a oficina “*Wu-wei: atividades de não fazer*” no âmbito de um curso sobre a integração corpo-mente-cultura no processo de ensino-aprendizagem voltado a docentes da educação básica foi ética e política. Em 2020, esse público vivenciou uma situação ímpar de estresse emocional e físico resultante das pressões e condições de trabalho que lhe foram impostas durante o enfrentamento da pandemia. No Brasil e, em particular, Minas Gerais, manter as atividades econômicas em funcionamento, ainda que sob o risco do descontrole sanitário e do colapso do sistema de saúde, foi, ao longo do ano, tornando-se a postura hegemônica dos governos (federal e estaduais) e prefeituras. No caso específico da educação, a impossibilidade do ensino presencial deu lugar ao improviso de metodologias de “ensino remoto”, a partir de adaptações repentinas, precárias e apressadas de instrumentos de EaD (Educação à Distância). Esta alternativa transformou o cotidiano do/as educadore/as, sobrecregando-o/as ainda mais do que já estavam pelas demandas de trabalho.

O trabalho “remoto”, realizado no próprio domicílio do/as profissionais da educação, significou, de certo modo, a invasão dos seus espaços-tempos de lazer, descanso, convívio familiar e atividades recreativas pelas atividades didáticas e administrativas das escolas. A escola invadiu as casas de estudantes e professore/as, comprimindo-se e confundindo-se com tarefas domésticas, relações familiares e outros afazeres que passaram a competir entre si quando foram eliminadas as últimas fronteiras entre a privacidade/intimidade e o mundo do trabalho. Fazer e fazer sem parar... Planejar aulas e outras atividades didáticas, elaborar materiais, corrigir exercícios e trabalhos, gravar vídeos, atender alunos e pais por telefone e redes sociais... Junto com isso, cuidar dos filhos, da casa, da família; fazer e higienizar compras, acompanhar as notícias angustiantes de mortes e sofrimento;

manter-se conectado/a à Internet com grande frequência, às redes sociais e aos sites de notícia; tudo isso causou estresse, depressão, ansiedade, sensação de impotência, desânimo, frustrações e agitação das emoções e do pensamento, tensão muscular e somatizações de diversas (des)ordens.

Nada mais necessário, neste contexto de extrema agitação e perturbações, do que instituir momentos capazes de desacelerar os ritmos e promover a calma e a tranquilidade. Era isso que já buscávamos promover com o projeto “Tai Chi no Santa”, que realizamos na UFU ao longo de 2019 e tivemos que interromper com a pandemia. Como alternativa a ele, por meio remoto, concebemos o “*Wu-wei*: atividades de não-fazer”. Na impossibilidade de trabalharmos com o Taijiquan (太極拳) e com o Qigong (氣功) de modo presencial, avaliamos que seria mais adequado, por meios digitais, promover práticas de “posturas fixas” de qigong e de meditação que tivessem efeito similar àqueles das dimensões mais introspectivas e “espirituais” da prática do Taijiquan. Foi assim que surgiu a ideia de criar um curso que, sem banalizar categorias cultural e filosoficamente próprias do Taoísmo, introduzissem uma prática simples e compreensível para a iniciação de leigos no “cultivo do Caminho” (xiudao, 修道).

Quando se fala de integração corpo-mente-cultura, as três hastes do tripé devem estar presentes e equilibradas entre si. A haste da cultura, muitas vezes, é negligenciada ou então fetichizada por terapias que se dizem “holísticas” ou “integrativas”. Assumir a cultura como um dos vetores da unidade somaestética envolve considerá-la de modo genuíno. Quando simplesmente nos apropriamos de uma “técnica” (de meditação, por exemplo) de uma outra cultura e a esvaziamos de seus sentidos próprios, negligenciamos a dimensão simbólica que coopera na própria eficácia da “técnica”. Assim, fazemos um gesto sem substância, que somente serve como autoengano. Por outro lado, quando assumimos um absolutismo cultural ou uma ortodoxia formal que fixa determinada “arte” ou “técnica” nos termos exclusivos da autoridade do outro, bloqueamos o potencial criativo que dá vida à cultura. Ao transformarmos cultura em fetiche folclórico ou esotérico/secretista, a impedimos de atualizar-se em seus sentidos,

na plasticidade própria da história. Assim compreendida, não vivemos a cultura, mas nos hipnotizamos com uma ideia do que ela seja (em nossa mente).

Tomar a cultura e a cultura do outro genuinamente como vetor da unidade somaestética (corpo-mente-cultura) é nos colocarmos em diálogo simultâneo com as culturas nas quais nos constituímos individualmente e com aquelas que potencializam a ampliação de nossas referências de mundo e a melhoria de nossas vidas. Esta é a ideia central de multiculturalismo associada às artes de viver na perspectiva de Richard Shusterman. Quando nos propomos a trabalhar com práticas somaestéticas advindas da China, embebidas, sobretudo, em categorias filosóficas, simbólicas e espirituais do Taoísmo, somos dragados a dialogar com estas tradições, não somente numa perspectiva intelectual ou crítico-reflexiva, mas de modo integral, incluindo a estesia em seu sentido amplo, a intuição e a imaginação, por exemplo. Uma prática somaestética consciente e atenta inclui uma dimensão mais que antropológica, antropofágica da cultura “corporal” do outro.

Não se trata de fazermos, individual e voluntariamente, uma salada aleatória de categorias mal compreendidas, inventando algo *Deus ex machina*. Esta dimensão antropofágica dá-se na própria história de difusão global de culturas diáspóricas, como é o caso da chinesa. Ao ter sido disseminada e estudada mundialmente, a cultura chinesa, nas suas diversas expressões particulares, deu origem a variações, interpretações, fusões e inovações criativas, sejam elas de maior ou menor complexidade, mais próximas ou mais afastadas de suas “origens”, mais ou menos rigorosas em relação ao cuidado semântico, linguístico e estético da “fonte”. Ao longo do tempo foi sendo popularizada entre não chineses, não raro simplificada e sempre recontextualizada. Mesmo na China, sobretudo, na época republicana, antes, durante e após o regime Maoísta, o que chamamos de “tradições chinesas”, ligadas, por exemplo, ao Taijiquan, ao Qigong, ao “cultivo do Dao”, sofreram grandes alterações e passaram por processos de modificação dos seus sentidos, quando não foram simplesmente perseguidas e criminalizadas, como na época da Revolução Cultural. Sendo assim, quando falamos em cultura, nunca se trata

de algo uniforme, simples e duradouro, mas dinâmico, complexo e multifacetado.

Assim, o que propomos é uma prática que se inspira em categorias estéticas, éticas e semânticas de uma interpretação generalista do Taoísmo. Propomos isso conscientemente, sem a pretensão de *mimese* do outro cultural, mas numa postura aberta de diálogo com ele por meio das próprias pontes e entradas que, historicamente, ao longo de aproximadamente um século, ele vem se integrando às práticas híbridas e diáspóricas do mundo globalizado. Tal interpretação genérica, entretanto, não se apresenta de modo simplista, presa ao puro senso comum mais corrente que, no limite, esvazia o próprio conteúdo cultural emulado. Volta-se às fontes diretas das tradições filosóficas e, por falta de termo mais adequado, “místicas”, que instituíram práticas tais como o Neidan (內丹), o Qigong e o Taijiquan, por exemplo. Dialoga diretamente com ela e com o que há de melhor disponível de intérpretes atuais e divulgadores, buscando sempre algo “novo”, “inusitado”, que nos agregue repertório para a arte de viver.

O foco desta prática é desenvolver uma atitude natural diante da existência e uma ação pela não-ação diante das tribulações da vida. Isso, que aparece conceituado, na filosofia taoísta, por meio de expressões tais como ziran (自然) e wuwei (無為) é possível apreender e desenvolver de modo intuitivo e corporificado em práticas de “atenção somática reflexiva” específicas pré-existentes nas tradições de cultivo (修) do Dao (道) há séculos, como o Neidan e o Daoyin (導引). Manter/ampliar a tranquilidade mental, a clareza de pensamento e uma postura relaxada diante do mundo não é abdicar de agir nele, porém, implica agir pela “não-ação”. Essa ideia, que nos é ensinada pela filosofia de autores como Laozi, Zhuangzi, Liezi e outros, e cultivada por meio de disciplinas específicas, ajuda-nos a perceber que o curso da existência é um fluxo contínuo de possibilidades em gestação e que o movimento natural nasce da percepção de que participamos deste fluxo (o Dao). Agir pela não-ação é movimentar-se natural e livremente no curso do existir, na constante mutação (Yi, 易).

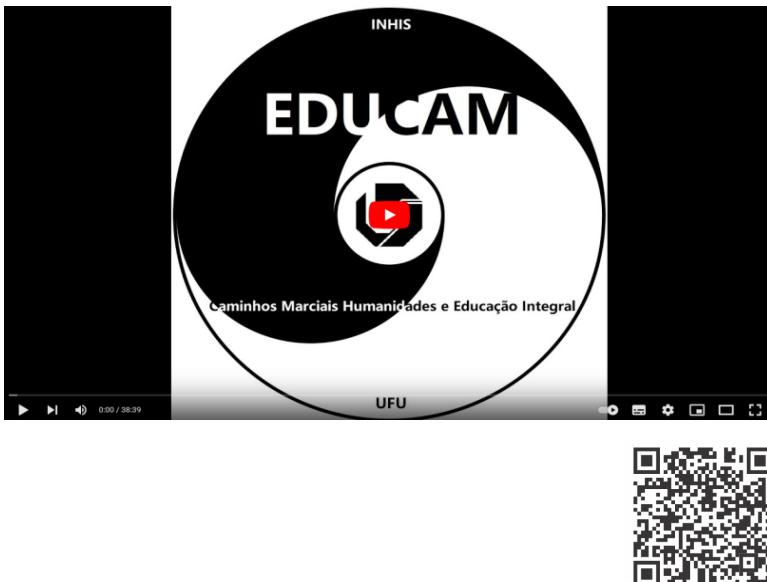
Nunca foi tão necessário aprendermos a agir pela não-ação quanto nos frenéticos dias da contemporaneidade, mais ainda neste

contexto absurdo de pandemia normalizada. Quando a realidade parece nos atravessar como uma espada cortante, dilacerando as nossas percepções e formigando nosso agir desesperado, criamos artificialidade, quebras em nosso movimento natural. É o momento em que temos que buscar o retorno ao Caminho. Relaxamento é fundamental para que nos livremos das nossas artificialidades e encontremos o retorno ao Caminho. Por mais hostil que a realidade se mostre, é sempre possível relaxar e retornar ao Caminho. Este processo reverso, na teoria da Neidan, é referido, em diversas escolas e tradições, como *diandao* (顛倒). Por meio dessa “inversão”, os praticantes da Alquimia Interna buscam retornar das “dez mil coisas” (*wanwu*, 萬物), todos objetos particulares do universo, à unidade do Dao, superando inclusive a dualidade entre Yin (陰) e Yang (陽); buscam retornar da vida tal como ela se constituiu ao longo da existência (*ming*, 命) à própria natureza ou essência originária da vida (*xing*, 性); das substâncias pós-natal (*houtian*, 後天) que configuraram nosso corpo para as nossas potencialidades inatas ou primordiais (*xiantian*, 先天).

O cultivo do Caminho por meio da alquimia interna é fascinante, porém, infelizmente, pouco acessível em nosso país. Há escolas que ensinam técnicas específicas de Neidan no Brasil, porém, são poucas e concentram-se, sobretudo, em grandes cidades, como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Não temos a pretensão de nomear esta prática que introduziremos a seguir como Neidan, embora ela se inspire fortemente em conceitos e em procedimentos provenientes desta tradição. Aos interessados em aprofundar nestas práticas, recomendamos o estudo específico e a procura de escolas que sejam capazes de orientá-lo. Dito isso, passamos ao detalhamento mais pormenorizado da prática, esperando que ela possa ser uma introdução satisfatória e eficaz (em curto ou médio prazos) no caminho da naturalidade e do agir pela não-ação.

Wu-wei: atividades de não-fazer - Tutorial para autoaprendizagem

Para um tutorial em vídeo, acessar: Tutorial para Prática de Relaxamento e Meditação - Projeto Wuwei - Disponível também no *QR Code* abaixo ou em: <https://youtu.be/6rJRZfRTcmw>



1) Primeira parte - *Dongtai* (動態) – “Movência”

Antes de iniciar a prática, escolha e prepare um ambiente adequado, preferencialmente, que não seja muito barulhento, cheio de estímulos ou potenciais interrupções. Não use música durante a atividade. Aromatizar o ambiente com incenso ou qualquer outro tipo de substância não tem problema, não interfere significativamente na prática. Caso lhe deixe mais confortável, faça isso.

A postura para o “exercício” pode ser em pé, assentada em uma cadeira, assentada no chão (diretamente ou com estofado, esteira ou o que quiser) ou ainda deitada, sempre de olhos levemente fechados. Porém, cada uma destas escolhas envolverá cuidados a se tomar para que haja estabilidade do corpo, alinhamento correto da coluna e conforto durante um período

considerável em quietude máxima. O ideal é que o ciclo completo da atividade dure no mínimo 15 a 20 minutos e seja realizado o maior número de vezes ao longo da semana. Não é recomendável, entretanto, cronometrar a prática, mas deixar que o tempo passe naturalmente. Quanto mais longa for a prática, melhor, porém, o aumento do tempo não deve ser forçado ou programado. Manter-se na prática com ansiedade de parar só atrapalha no processo. Por isso, estar confortável é tão importante.

Caso a pessoa sinta-se confortável em posturas fixas convencionais de meditação ou de qigong a ponto de conseguirem permanecer nelas por muito tempo, tais como “lotus”, “seiza” ou “zhan zhuang”, por exemplo, pode utilizar tais posturas. Entretanto, como esta prática é voltada, principalmente, para pessoas que não necessariamente dominam outras disciplinas somáticas desta natureza, recomendam-se posturas mais “naturais”. A mais simples, portanto, mais recomendável para o iniciante é a assentada em cadeira ou banco (como segue explicado no vídeo disponível acima).

Entenda como “uma respiração” todo o ciclo que envolva uma inspiração e a seguinte expiração. Num esquema de transformação/alternância mútua das polaridades Yin e Yang, a inspiração corresponde ao Yin, o receptivo, Terra (Kun, 坤, ☰), e a expiração corresponde ao Yang, o ativo, Céu (Qian, 乾, ☰). Atenção: não parar entre uma respiração e outra. Elas começam imediatamente a partir do ponto que a última terminou, sem intervalos. Siga com respiração baixa (*xiabian*, 下邊), fluente (*zhitong*, 直通), suave (*rou*, 柔) e natural (*ziran* 自然) durante todo o processo.

Na descrição do percurso do Qi, fazemos referência aos nomes de vários pontos próprios da Medicina Tradicional Chinesa. São os mesmos utilizados em terapias como a acupuntura e, na Internet, é possível encontrar “mapas” e “modelos” capazes de ajudar a localizar estes pontos no corpo. Não é necessário decorar os nomes ou seus significados. O mais importante é ter consciência do trajeto que os liga e da relação deste trajeto com os momentos das respirações.

- Mentalização da dinâmica do Qi pelo corpo dividida em 3 respirações:
 - Na primeira respiração, mentaliza-se o início do percurso a partir do períneo (ponto *huyin*, 會陰). Daí, inspira-se de modo que o *qi* suba para o baixo *Dantian* (下丹田), tomando como referência o ponto *qihai* (氣海), passando pela virilha. Ao expirar, o *qi* se divide em dois caminhos (direita e esquerda), circundando toda a região do baixo *Dantian* até se encontrar no ponto *mingmen* (命門), oposto ao *qihai*, nas costas;
 - Na segunda respiração, mentaliza-se o início na conexão entre o *mingmen* e o ponto *yaoyangguan* (腰陽關), na ponta do cóccix. Daí, inspira-se de modo que o *qi* suba para a região do coração, tendo como referência o ponto *zhongting* (中庭), passando pelos pontos *jizhong* (脊中), *zhongshu* (中樞), *jinsuo* (筋縮) e *zhiyang* (至陽). Ao final da inspiração, senta o batimento cardíaco sutilemente e, então, expire calmamente, deixando o *qi* se mover em um longo percurso, passando pelos pontos do vaso governador desde o *Lingtai* (靈台) até o *yintang* (印堂), na região entre os olhos. Perceba, com sutileza, o leve alongamento da cervical em ascendente quando o *qi* estiver passando pelos pontos *dazhui* (大椎) e *yamen* (腎門), mais ou menos entre a primeira vértebra torácica (t1) e a base do ínio no crânio.
 - Na terceira respiração, mentaliza-se o início no ponto *yintang*, com atenção de que à direita e à esquerda deste ponto situam-se os globos oculares. Na inspiração, o *qi* se move do *yintang* de volta ao ponto *yamen*, mais ou menos na base do ínio no crânio, com atenção de que à frente deste ponto situa-se a área da boca. Na expiração, o *qi* retorna em direção ao ponto *baihui* (百會), do qual sai, em direção ascendente rumo ao vazio. No percurso desta última respiração perceber que às suas margens direita e esquerda encontram-se os dois ouvidos, como se fossem duas cavernas, cada qual numa lateral da cabeça.

A primeira respiração e a inspiração da segunda respiração seguem o ciclo de geração mútua (*xiangsheng*, 相生) dos cinco movimentos (*wuxing*, 五行) para gerar o fogo (*huo*, 火). Este percurso segue da terra (períneo), para o metal (glândulas genitais), para a água (rins), para a madeira (fígado) e o fogo (coração). A expiração da segunda respiração e a terceira respiração seguem um ciclo de inibição mútua (*xiangke*, 相剋) dos cinco movimentos para ir do fogo (coração) à água (*shui*, 水). O percurso é fogo (coração) para metal (pulmões), para madeira (olhos), para terra (boca), para água (ouvido) e da água se sai para o vazio. O percurso que vai do inferior (genitais) ao superior (cabeça) perfaz o processo de refinamento dos três tesouros (*sanbao*, 三寶: *jīng*, *qi* e *shen*, 精氣神), por meio do qual a essência da vida (*jīng*) refina-se em vitalidade (*qi*), a vitalidade refina-se em espírito (*shen*) e o espírito refina-se em direção ao vazio (*xu*, 虛).

O percurso desta mentalização visa, por meio da intenção (*yi*, 意), mover o “sopro vital” (*qi*, 氣) em trajetória ascendente ao longo de toda a coluna (desde o cóccix à última vértebra da cervical), superando as chamadas “três barreiras” (*sanguan*, 三關), que dificultam a sua passagem fluente. Da coluna, o “sopro vital” atingirá a cabeça, na qual o moveremos com o intuito de tranquilizar as funções de nossos órgãos sensoriais básicos: olhos, boca e ouvido. Todos estes processos ocorrerão em parte da chamada órbita microcósmica (*xiao zhoutian*, 小周天). Nossa atividade mental dinâmica estará voltada ao percurso yang (ascendente) da órbita microcósmica, porém, o percurso descendente, yin, também ocorrerá, sem que nos concentremos nele de modo reflexivo ou consciente.

2) Segunda parte - *Xushi Shiyian* (虛實試驗) – “Reconhecer o substancial e o insubstancial”

Nada muda da primeira para a segunda parte quanto à postura física, as características ou ritmo da respiração. A mudança será apenas na intenção ou na dinâmica mental. Serão menos elementos com os quais ocupar a mente e este procedimento será dividido em três etapas a saber:

- *Cong shi dao xu* (從實到虛): ao inspirar, perceba a dilatação abdominal e, ao mesmo tempo, sinta a sua densidade corporal aumentar, como seu corpo estivesse mais compacto e substancial do que você o concebe ordinariamente. Ao expirar, perceba a contração abdominal e, ao mesmo tempo, sinta seu corpo expandindo como se evaporasse no espaço, mais vazio e insubstancial do que você o concebe ordinariamente. Ao perceber dessa forma, tenha a consciência de que sua respiração envolve todo o corpo e não somente os órgãos propriamente respiratórios.

- *Cong xu dao shi* (從虛到實): após um tempo na etapa anterior, inverta toda a percepção. Ao inspirar, perceba a dilatação abdominal e, ao mesmo tempo, sinta o seu corpo ampliando-se no espaço, menos substancial do que você o percebe ordinariamente. Ao expirar, perceba a contração abdominal e, junto com ela, sinta a sua densidade corporal aumentar, tornando-se mais compacto do que em sua sensação ordinária. Continue consciente de que a sua respiração envolve todo o corpo, naturalmente e de modo unificado.

- *Shixu heyi* (實虛合一): isto significa, literalmente, a unidade entre substancial e insubstancial. Após um tempo na segunda etapa, comece a perceber que, ao inspirar, há, ao mesmo tempo, condensação e expansão corporal simultaneamente ocorrendo; ao expirar, também. Com isso, a respiração do corpo todo será utilizada e você poderá perceber como que ondulações ou pulsões partindo do abdômen e para ele retornando ao longo de todo o seu corpo e ao redor dele.

O objetivo desta segunda parte é “conhecer pela experiência” (*shixian*), e não somente por “teoria” (*lilun*, 理論), a unidade que subjaz toda dualidade, expressa no conceito fundamental de *taiji* (太極). A respiração proposta neste exercício ilustra a ideia de que no princípio yin, substancial, ao manifestar-se, reside a latência do princípio yang, insubstancial, e vice-versa. Além disso, o exercício busca estabelecer uma “respiração embrionária ou fetal”, expressa pelo conceito chinês de *tai huxi* (胎呼吸). Isto faz parte daquela lógica regressiva (*diandao*), buscando voltar ao modo mais natural possível dos nossos movimentos vitais. “Respirar com todo o corpo”, sentir a unidade entre os extremos da inspiração

e da expiração deve conduzir à utilização progressiva das nossas atividades mentais e físicas a ponto de percebermos o nosso corpo em si mesmo (*ziran*, 自然), livre de artifícios e perturbações exteriores. Assim, nos preparamos para a terceira e última parte.

3) Terceira parte – *Jingtai* (靜態) – “Quiescência”

Esta parte subdivide-se em duas etapas. A primeira consiste basicamente em ir parando os processos mentais de conceituação, sejam aqueles mais complexos e detalhados da primeira parte, sejam aqueles mais esquemáticos e gerais da segunda parte. Os conceitos irão se apresentar, bem como pensamentos e outras distrações, não se fixe neles. Tampouco, lute contra os conceitos e pensamentos. Apenas sinta-se tranquilo/a quando vierem e os dispense com a mesma calma, focando em perceber somente os seus sinais corporais involuntários, tais como respiração, transpiração, circulação sanguínea, circulação do *qi*, porém, sem guiá-las com a sua intenção. Sinta e utilize cada vez mais a respiração, até que ela se torne quase imperceptível. A segunda etapa desta terceira parte é um desdobramento natural da primeira, quando você deverá soltar-se na quietude e no vazio, sem se concentrar em nada. Esta é uma etapa que nem sempre poder-se-á alcançar. Não se deve procurar este estado obsessivamente. Pelo contrário, para que seja alcançado, demanda uma postura de “indiferença”, de receptividade passiva, de abandono delicado de qualquer esforço ou expectativa.

Unidade e os desafios educacionais em individualismo pandêmico

Não é suficiente a transformação de nossos pensamentos ou condicionamentos mentais para a superação dos graves problemas humanos que temos vivenciado neste milênio. É uma grande ilusão, ingenuidade e perversidade a venda da ideologia de que a transformação da consciência, por meios místicos, terapêuticos ou “holísticos”, possa agir sobre cada indivíduo e, assim, produzir uma “sociedade melhor”. O uso puramente individualista da prática que apresentamos acima, desconectada de sua referencialidade cultural e da incorporação de sua ética ou filosofia, é um fracasso

que gostaríamos de evitar, embora reconheçamos que, em sua plenitude, talvez não seja possível.

Sob a perspectiva do que nomearíamos como “filosofia clássica chinesa”, sobretudo, aquela que se constituiu nos meios letrados das Dinastias Ming e Qing e que informou conceitualmente as práticas ou disciplinas somaestéticas tradicionais no final do século XIX e início do século XX no país, o processo vivenciado no regresso (*diandao*) à naturalidade (*ziran*) e ao agir pela não-ação (*wuwei*), implica, na sua radicalidade necessária, uma revisão do valor que a sociedade capitalista contemporânea e global atribui às noções de ego, pessoa e até mesmo de *self*. É necessária uma mudança de perspectiva ética, conforme a qual os destinos das partes e do todo estejam completamente integrados. Fazer-se um com o *Dao* (*yu Dao heyi*, 與道合一), meta máxima do trabalho interno para os taoístas, implica desgarrar-se da concepção de indivíduo ou de ser como categoria pessoal e integrar-se na perspectiva do “outro”.

É famosa a passagem de Zhuangzi em que se cria poeticamente a imagem do sonho com a borboleta. Ao acordar do sonho, Zhuangzi já não sabe se sonhara com a borboleta ou se era, naquele instante, a borboleta, sonhando com Zhuangzi. Quando nos “perdemos” na perspectiva do outro, ou melhor, nos encontramos como que “deslocados” para o seu lugar, compreendemos a dependência que existe entre as “dez mil coisas”, sendo cada qual o desdobramento provisório da unidade que mantém (constantemente, em seu silencioso vazio, *xujing*, 虛靜) todo o universo em movimento: o *Dao*. Não somos diferentes da borboleta, por isso não podemos nos tornar indiferentes a ela. Tal frase parece contraditória, mas é perfeitamente compreensível na perspectiva não dualista do *Dao*, uma vez que diferença e indiferença coexistem no processo. Dependemos do outro e o outro de nós. Não somos ou podemos ser o que quisermos, pois o que somos e não somos é uma correlação com tudo aquilo que vai além dos limites que reconhecemos como “nós”. Geralmente, confundimos estes limites com o nosso corpo.

O que é o nosso corpo? Na prática de “relaxamento e meditação” que expusemos acima, nosso corpo não se limita ao que convencionalmente compreendemos em nossa percepção

ordinária. Nela, nossos hábitos e condicionamentos, cultural, social e somaticamente introjetados, constituem modos artificiais de formular/formar uma ideia de corpo bastante limitada. Durante a prática de “relaxamento e meditação” podemos perceber o quanto não conhecemos o nosso corpo, seja internamente ou para além dos seus limites. Nos damos conta de nossas “áreas cavernosas” por onde entram estímulos “externos”, aos quais damos nomes de “sons”, “ar”, “odores”, “pensamentos” etc. Nutrimos nossas entranhas com estes significados e acreditamos que tenham substância por si próprios, até que nossa perspectiva se transforma e percebemos ou sentimos que estamos totalmente mergulhados no espaço e no tempo. Que nosso corpo é também tudo o que se passa dentro dele, entrando e saindo, continuamente, sem parar, sempre renovando-se (no processo de cultivo: refinando-se).

A “respiração fetal” (*tai huxi*) é uma boa metáfora deste corpo a tudo integrado, como se o universo fosse um útero e nossa existência submersa em seu líquido amniótico, que entra e sai de nosso corpo, transformando-se e nos transformando sem parar. Ao “respirarmos” com todo o corpo, entramos num estado de consciência corporal favorável ao entendimento (por experiência, *shixian*) de categorias culturais não binárias e avessas à fragmentação individualista.

A pandemia de COVID-19 colocou em evidência a cultura individualista que configura a sociedade contemporânea. No Brasil, em particular, pudemos perceber claramente a desresponsabilização coletiva e/ou das autoridades governamentais pelos efeitos da proliferação do vírus. Em nome da “liberdade individual”, grupos de extrema-direita, negacionistas da ciência e adeptos de teorias conspiratórias, fizeram propaganda aberta pelo direito individual das pessoas propagarem notícias falsas, tomarem ou defenderem usos de medicamentos ineficazes, não utilizarem máscaras em público, promoverem aglomerações etc. A despeito de alguma comoção pelas centenas de milhares de mortos e das dezenas de milhões de infectados no país, para muitos, retomar as suas “vidas” e seus projetos individuais (profissionais ou outros) foi prioritário. Neste momento, retomar aulas presenciais, colocando profissionais da educação e crianças no *front* de batalha contra

o coronavírus, é uma política que avança, cabendo a pais e mães decidirem individualmente se mandam seus filhos e filhas para a escola. Você decide, você arca, solitariamente, com as consequências...

Cada pessoa, na sociedade em que vivemos, vê-se chamada a se responsabilizar mais por si e menos pelos outros. Seria cômodo, ao apresentarmos uma prática de “meditação”, vendê-la como meio de preservar a saúde mental de alguém enquanto o mundo (alguns o chamariam de “ilusão”, com sentido muito diferente daqueles da mística indiana, por exemplo, cujas palavras tomam de empréstimo para reforçar visões individualistas e narcísicas) naufraga no caos, nas mortes, na indiferença, na dor, na falta de esperança, na denegação, no obscurantismo... Não é possível vivermos, responsavelmente, no oásis de “nós mesmos”. Seria conveniente usar o conceito de “agir pela não-ação” como (mais) um convite tentador à indiferença e à omissão. *Yu Dao heyi* (tornar-se um com o Dao) não é isolar-se numa bolha. Pelo contrário, é sair da mônada imaginária do eu e submergir sem medo (ou expectativa) em todas as coisas.

O cômodo e conveniente são faces de uma ética artificialista, antinatural, que se deixa levar pelas construções (incrustedas no corpo-mente-cultura) do individualismo. Cômodos e convenientes são os nossos hábitos viciosos, aprendidos nas relações de poder a que estamos submetidos em sociedade. Precisamos evoluir, quer dizer, regredir, para estágios de consciência que nos tornem mais atentos às borboletas, àqueles outros transitórios que nós somos. Sentir e experimentar a naturalidade pode ser meramente ilusório, caso não venha acompanhado de uma genuína consciência ecológica: a da unidade que existe entre tudo e todo/as. Esta consciência envolve um compromisso ético com o cuidado e com o cultivo espontâneo e desinteressado. A partir dela, não há mais sequer o si-mesmo e o outro como categorias substanciais, apenas relacionais e interdependentes, em determinadas circunstâncias transitórias.

O convite para que educadores (neste caso, escolares) explorem a unidade com todas as coisas por meio de uma disciplina somaestética como a que foi apresentada não objetiva somente

o seu bem-estar. O bem-estar que ela provoca visa a ampliação dos horizontes do sujeito para que ele/a descubra um caminho possível para a espontaneidade cultivada e, assim, relacione-se com o mundo e com as outras pessoas de modo diferente do habitual/condicionado, um modo natural, sem artificialismos e estagnação. O potencial ético e político da descoberta da naturalidade, da quebra dos condicionamentos e artifícios sociais inconscientemente introjetados em nossos hábitos e formas de pensamento, é grande e perturbador. Há algo de anárquico na ordem da mutação. Não há um princípio soberano que a transcendia e regule. Quanto menor o comando da mente e dos seus artifícios, mais se “regride” ao fundamento espontâneo e inato da vida. Naturalidade é liberdade em relação ao princípio regulador do Poder (sobre algo). Seu agir é livre. É liber-ação. É o agir do sábio/santo (*shengren*, 聖人), agir pela não-ação, como eficácia da naturalidade, reflexo puro do misterioso *Dao*, é uma virtude misteriosa (*xuande*, 玄德).

Considerações finais

A quem interessa um processo educacional em que educadores se percebam como seres livres, pois relacionados a tudo sem amarras hierárquicas ou normas rígidas/fixas de conduta? Este é o pesadelo de qualquer mente conservadora, engajada na estagnação dos processos de mudança. É também o pior dos mundos para os entusiastas da educação liberal, voltada ao estímulo dos chamados “projetos de vida”, na qual os educandos se transformam em gestores/empreendedores a longo prazo da sua própria vida... A educação como caminho para a liber-ação é anti-individualista, focalizada no fluxo temporal do presente enquanto vir a ser, não demanda uso de força e não provoca ansiedade quanto ao futuro, esta estranha projeção apressada da vida. Nada disso interessa ao sistema educacional formal, previsto nas normas e instituições brasileiras. Ao contrário, ele é voltado à reprodução dos hábitos e condicionamentos próprios das ideologias hegemônicas em nossa cultura individualista, consumista e automatizada. A educação, como se organiza, é parte do problema.

Quando parte da sociedade brasileira exige o retorno das aulas presenciais em pleno agravamento de uma pandemia que alterou a dinâmica da vida em todo mundo, o que fica evidente é a importância da escola como instituição e lugar físico para o pleno funcionamento das normas sociais (“normalidade”). Nada mais artificial ou anti-natural do que a “normalidade”. A “vida normal”, perdida junto com as vidas propriamente ditas ao longo de mais de um ano de COVID-19, é por vezes mais lamentada do que os “números” de vítimas fatais da doença. A demanda de isolamento social para controle da pandemia atingiu pilares fundamentais da nossa organização social (a qual nomeamos como “normalidade”): o consumo (comércio e serviços), a produção (a indústria, principalmente) e a reprodução de saberes e atitudes socialmente valorizados para as “futuras” gerações (educação). Em conjunto, tudo isso nos levou a uma sensação estranha de ruptura com a “realidade”, uma sensação de vertigem, de paralisia, de espera ansiosa para que tudo voltasse ao “normal”.

Pode parecer uma comparação simplificada (talvez em alguma medida seja), mas esta sensação de espera ansiosa ou até mesmo angustiada, ciosa de retorno ao “estado normal” é bastante comum em quem inicia práticas de relaxamento e meditação. Nós somos seres viciados em “normalidade”. Entramos facilmente em abstinência de “realidade”. Somos “hábito-aditos”. Talvez isso derive da tradução/traição que os teólogos medievais fizeram de *hexis* (ἕξις), base do caráter e da ideia de “virtude moral” para Aristóteles, vertida para a palavra latina *habitus*, interpretada como espécie de “segunda natureza”, adquirida por meio de condicionamentos sociais que orientariam o agir correto. Em perspectiva cristã, trazemos no corpo a marca e o efeito do pecado original. Participamos de uma natureza corpórea degenerada (desde Adão e Eva), cuja correção depende do governo do Espírito. Habituar o corpo pelos comandos do Espírito, por meio de suas potências anímicas (a memória, a imaginação, o entendimento e a vontade) está na base do que entendemos, tacitamente, por educação.

O paradigma do “corpo máquina”, tão próprio da Renascença e da moderna anatomia, inibiu-nos ainda mais para uma

abertura à naturalidade. Refugiado nas profundezas da psicologia individual, o “eu” moderno desenvolveu uma relação objetivada com o seu corpo. O Romantismo, a psicanálise e outras crias dos séculos XVIII e XIX situaram a subjetividade para além de onde se pode ver, ouvir e tocar. A estética moderna, com suas paisagens e melodias, promoveram mergulhos cada vez menos corporificados nas profundezas dos “sentimentos”. A ciência e a razão, a partir da modernidade, substituíram as categorias de “alma” ou “espírito” por outras, tais como intelecto, psiquê, cultura, civilidade, letras, cortesania, modos, etiqueta, arte, engenho etc., porém, não romperam com a dualidade básica que supõe o governo do corpo, supostamente degenerado e imperfeito, pela mente, mais nobre e capaz de corrigir a imprecisão de nossos sentidos “animais”.

Entrar no processo de relaxamento e meditação na perspectiva de cultivo da naturalidade e agir pela não ação envolve encarar e superar a barreira invisível, por nós mesmo construída, por meio da qual não permitimos que nada aflore de nós mesmos sem passar pelo juízo de nossas potências anímicas. Lembrar, imaginar, compreender e desejar são condicionamentos que nada têm de naturais. São certamente úteis, precisamos, de certo modo, dessas categorias para as nossas realizações civilizacionais, mas elas não extinguem todas as nossas capacidades humanas, tampouco, no domínio da ética. Mesmo em termos cristãos, amor e loucura são duas categorias que expandem as possibilidades de florescimento espontâneo do divino entre os homens e as tradições místicas do Cristianismo converteram imagens como a do abismo, da vertigem, do silêncio, da luz, da escuridão e do vazio como expressões aproximadas do inefável de Deus.

Meditar e relaxar a partir deste “método” que apresentamos é fácil, demasiadamente fácil. Em poucas semanas, uma pessoa que se dedique à prática conseguirá sentir efeitos claros de uma propriocepção tranquila, relaxada e sem o governo artificial de uma mente inquieta. Porém, não é esta a meta final. A meta final, muito mais demorada a alcançar, podendo-se levar uma vida inteira para isso, é desenvolver a virtude misteriosa do sábio, aplicando-a em tudo nas nossas vidas e realizações. A meta é conseguir agir no mundo sem medo ou expectativas, sem querer

possuir, sem buscar reconhecimento, fama ou mérito. O sábio não é uma figura de cabelos e barbas longas e brancas, montada sobre o dorso de um Grou, habitando montanhas e bosques após refinar o elixir dourado e conquistar a imortalidade. Esta é uma imagem poética, encantada e encantadora, que pode nos dar uma compreensão estética da virtude misteriosa do sábio, mas não é literal. A delicadeza do imortal (*shenxian*, 神仙), eticamente, corresponde à imperturbabilidade do sábio diante dos desafios da vida. Ele os percebe, os considera, os encara e os enfrenta, porém, não se perturba, não deixa que eles assumam o controle de sua mente, que a sua mente assuma o controle da sua existência e que a sua existência turve a sua essência natural.

Estamos distantes da sabedoria misteriosa do agir pela não-ação. Contudo, estudando, praticando e cultivando a naturalidade temos a oportunidade de tentar desprogramar nossa mente aflitiva de seres narcisistas e individualistas. A filosofia taoísta dos antigos chineses, atualizada na contemporaneidade, lida à luz de nossas necessidades humanas hodiernas e colocadas em prática de modos que nos façam sentido, para além de fetiches ou adornos extravagantes para os nossos egos, tem potencial enorme para o melhoramento de nossas artes de viver. Um mergulho intercultural nas suas categorias permite-nos observar e superar bloqueios que nós mesmos criamos entre a nossa existência e a sua naturalidade.

Para estudar mais (em português)

Ao longo do texto, na medida que apresentamos as ideias e conceitos, não nos preocupamos obsessivamente com a prática mais acadêmica de referênciação. Isso porque o objetivo deste trabalho não é sobrecarregar o leitor com sutilezas eruditas, muito menos, dogmáticas ou escolares. Inserimos termos em chinês e conceitos filosóficos e culturais próprios, pois podem facilitar ao leitor encontrar outras referências ao longo das suas jornadas mais livres de estudo. Além disso, eles muitas vezes são mais claros quando não traduzidos por categorias que gerem ambiguidades e mal-entendidos. O leitor não deve se fixar demasiadamente neles, somente até o ponto que orientem a prática e o processo de cultivo.

Alternativamente, apresentamos um breve guia que expõe os principais instrumentos que orientam a nossa proposta e que possam servir como roteiro para as pessoas que pretendam se aprofundar no assunto. Incluímos tanto material acadêmico quanto materiais de divulgação e referência. Vale lembrar que práticas corporais ou somáticas chinesas envolvem uma quantidade enorme de diferentes artes, cada qual com muitas escolas e subdivisões. É um universo quase inesgotável, variado, múltiplo e sem unidade (teórica ou prática). Além disso, é também um universo que foi e vem sendo reinterpretado e apropriado continuamente dentro e fora da China, misturando-se a perspectivas modernas e contemporâneas em diálogo com muitas tradições exógenas. Sendo assim, ao procurar aprofundamento, recomendamos escolher uma perspectiva que faça sentido para o praticante, que deve experimentar diversos caminhos, abordagens e métodos antes de adotar esta ou aquela perspectiva.

No Brasil, é possível se aprofundar em muitas escolas diferentes de Taijiquan, Qigong e “meditação taoísta”. De Taijiquan, as três escolas de maior ancestralidade presentes no país com estrutura mais consolidada são as das famílias Yang, Chen e Wu. Porém, há muitos outros ramos que não se enquadram precisamente naquelas instituições que as representam oficialmente. Dentre estes ramos, podemos destacar o Taijiquan desenvolvido pela linhagem do Mestre Wu Chao Hsiang (Dr. Wu), do Mestre Liu Pailin, do Mestre Chan Kwok Wai, mestre Moo Shong Woo (Dr. Woo) ou do Mestre Moy Gin Ying (Mestre Wong), entre outros. Ao iniciar a prática de Taijiquan é importante saber como o seu instrutor aprendeu o que vai lhe ensinar e se este aprendizado se conecta de forma coerente com alguma escola/linhagem verdadeira, que não se restringem às listadas acima, apenas como exemplos. Também há as chamadas “formas modernas”, como a 24 e 48, conhecidas como “formas de Pequim”, que foram estabelecidas sob patronato do governo da República Popular da China nos anos 50 e enfatizam bastante a popularização do mais básico para uma prática ligada à saúde.

Em relação ao Qigong, a oferta é ainda mais ampla do que aquela das escolas de Taijiquan. Por isso mesmo, exigem

ainda mais cuidado por parte do praticante. Geralmente, as melhores escolas de Qigong são aquelas que também oferecem práticas marciais ou terapêuticas tradicionais, como as clínicas (autorizadas) de acupuntura ou Medicina Tradicional Chinesa, e as próprias escolas de Taijiquan. Também é comum haver práticas de Qigong associadas às instituições ligadas ao Taoísmo religioso e “prático”, tais como, por exemplo, a Sociedade Taoísta do Brasil. Também são estas instituições ligadas ao taoísmo religioso e prático (e/ou ao próprio Taijiquan) que oferecem as melhores possibilidades de aprofundamento em meditação e em alquimia interna. Quanto a isso, normalmente tais instituições oferecem práticas e conteúdos voltados para a comunidade leiga em geral (práticas exotéricas) e outras apenas para iniciados (práticas esotéricas). Práticas exotéricas podem ser aprendidas inclusive por meio de livros e vídeos que estas instituições vendem e/ou disponibilizam gratuitamente.

Das instituições ligadas ao taoísmo religioso e/ou prático no Brasil, recomendamos algumas das mais reconhecidas, embora possa haver outras: Sociedade Taoísta do Brasil, Associação Being Tao, Sociedade Brasileira de Tai Chi Chuan e Cultura Oriental, Associação Taichi Pailin, WCTA – World Chen Xiaotang Taijiquan Association, InterTao Instituto de Práticas Taoista Sistema Mantak Chia, entre outras. É por meio de instituições como estas e de seus filiados que recomendamos o aprofundamento em práticas como as de Qigong e Neidan. Na dúvida, busque informações e prefira sempre algo que consiga demonstrar conexão clara e consolidada com instituições internacionais.

Porém, para além das iniciações em escolas esotéricas e do aprendizado de práticas (exotéricas), é altamente recomendável o aprofundamento teórico e filosófico capaz de dar sentido ao cultivo do Caminho. Neste aspecto, há disponível no Brasil, em português, um conjunto de publicações fundamentais. Destacamos, primeiramente, algumas traduções do livro *Daodejing* (Tao Te Ching), atribuído ao sábio Laozi, livro “fundador” do Taoísmo “filosófico” e que inspira também, diretamente, todas as tradições e ramos de Taoísmo “religioso” ou de Taoísmo “prático”. Dentre as edições de maior destaque desta obra no Brasil, podemos

recomendar a de Giorgio Sinedino, da Editora da UNESP, a de Chiu Yi Chih, da Editora Mantra e a de Wu Jyn Cherng, da Sociedade Taoísta do Brasil, esta última possível de ser baixada gratuitamente em PDF pela Internet.

Outro autor fundamental da tradição taoísta é Zhuangzi. Dos seus escritos, entretanto, ainda não temos uma boa edição completa em português. Predominam antologias e traduções de fragmentos do texto. Há, contudo, excelentes trabalhos recentes e exercícios de tradução acadêmica dos originais para o português. Podemos destacar a dissertação, *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*, de Julia Garcia Vilaça de Souza, defendida na USP em 2016 e disponível para baixar pelo site da universidade. Também é muito interessante a leitura de Zhuangzi de Thomas Merton, um místico católico e teólogo dos mais importantes do século XX, traduzido para o português e lançado pela Editora Vozes. Um terceiro livro fundamental do Taoísmo “filosófico”, este sim disponível integralmente em tradução direta do chinês para o português, é o *Vazio Perfeito*, de Liezi. No Brasil, foi recentemente lançada uma edição bilíngue pela editora Mantra, com tradução de Chiu Yi Chih, mesmo tradutor do *Daodejing*.

Um texto interessante que situa o potencial destas abordagens filosóficas para o autocuidado e o desenvolvimento da consciência somaestética (de corpo-mente-cultura) é o artigo de Richard Shusterman que traduzimos e publicamos pela revista *ArtCultura*, da UFU: “Espontaneidade e reflexão: o Dao da somaestética”. Este artigo é central para o entendimento da base filosófica que orientou o estabelecimento desta prática desenvolvida no projeto “Wu-wei: atividades de não-fazer”. Ela se complementa pelo texto de Shusterman disponível neste livro, que aborda a dimensão intercultural na busca pelo aprimoramento de uma filosofia pragmática pautada no lema do “conhece-te a ti mesmo”, entendida, assim, como “arte de viver”. Foi a partir desta abordagem teórica que articulamos elementos práticos de Qigong, meditação e Neidan para simular uma prática o mais simples possível capaz de corporificar as metas abrangentes da naturalidade e do agir pela não-ação, potencializando a espontaneidade por meio da reflexão e a reflexão por meio de um silenciamento/tranquilização progressivo da mente.

Por último, recomendamos, para aprofundamento e entendimento mais preciso da filosofia taoísta, o blog e canal no YouTube de Chiu Yi Chih, que também oferece vários cursos sobre Taoísmo, Yijing (I-Ching), língua chinesa e autores clássicos da filosofia e da literatura chinesas. Ele disponibiliza muitos textos e vídeos gratuitos com comentários e novas traduções de textos desta tradição, permitindo uma imersão muito boa em temas e reflexões sem os quais a prática poderia cair na pura frivolidade ou no exotismo cult, sem efeito verdadeiro sobre nossos pensamentos, visão de mundo, concepção de vida e atitudes efetivas diante da existência.

Referências

- APOLOONI, R. W. A Suprema Cumeeira: considerações de Sunlùtáng sobre o Tàijíquán (Tai-Chi-Chuan), In: *REVER - Revista de Estudos da Religião*, 18 (1): 209-236, 2018.
- CAI, W. Y. & BUENO, F. A. *Qigong*. Antiga arte marcial interna, São Paulo: Editora On-Line, s./d.
- CHENG, A. *História do Pensamento Chinês*, Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHEN, X. *The illustrated canon of Chen Family Taijiquan*, Wen / Sidney: INBI Matrix, 2007. 3 vols.
- CHIA, M. *Chi Kung da Camisa de Ferro*, Trad. Henrique Amat Rêgo Monteiro, São Paulo: Cultrix, 11^a ed., 2012.
- DESPEUX, C. *Tai-Chi Chuan*. Arte marcial, técnica da longa vida, Trad. Octavio Mendes Cajado, São Paulo: Pensamento, 10^a ed., 1995.
- DING, L. *Taiji Qigong em 28 exercícios*, Trad. Maria Lúcia Lee e Carmen Fisher, São Paulo: Pensamento, 11^a ed., 2015.
- DING, L. (ed.) *O Qigong Meridiano*. Transporte da energia pelo meridiano, Trad. Rosina D'Angina, São Paulo: Ícone Editora, 1996.
- FALK, A. M. (ed.). *Falk's dictionary of Chinese Martial Arts*, Quebec: TGL Books, 2019.

- GRANET, M. *O Pensamento Chinês*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- JUNG, C.G. & WILHELM, R. (ed.). *I Ching. O livro das mutações*, São Paulo: Editora Pensamento, 2006.
- JUNG, C.G. & WILHELM, R. (ed.). *O segredo da flor de ouro*. Um livro de vida chinês, Petrópolis: Vozes, 2^a ed., 1984.
- KENNEDY, B & GUO, E. *Chinese martial arts training manuals. A historical survey*, Berkeley: Blue Snake Books, 10^a ed., 2012.
- LAOZI, *Daodejing*. O livro do Tao, Trad. Chiu Yi Chih, São Paulo: Mantra, 2017.
- LIAO, W. (ed.) *Clássicos do T'ai Chi*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Pensamento, 11^a ed., 2010.
- LIEZI, *Vazio Perfeito (Chong Xu Jing)*, Trad. Chiu Yi Chih, São Paulo: Mantra, 2020.
- LIU, D. *Tai Chi Chuan e meditação*, Trad. Rubens Rushe, São Paulo: Pensamento, 12^a ed., 2010.
- MERTON, T. (ed.). *A via de Chuang Tzu*, Petrópolis: Vozes, 10^a ed., 2002.
- O'BRIEN, J. (ed.). *Nei jia quan: internal martial arts. Teachers of Tai Ji quan, Xing Yi Quan, and Ba Gua Zhang*, Berkeley: Blue Snake Books, 2007.
- PAYNE, P. *Martial arts. The spiritual dimension*, Londres: Thames & Hudson, 1987.
- PREGADIO, F. (ed.) *Taoist internal alchemy. An anthology of Neidan texts*, Mountain View: Golden Elixir Press, 2019.
- PREGADIO, F. (ed.) *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London; New York: Routledge, 2011. 2 vols.
- ROBINET, I. *The world upside down. Essays on Taoist internal alchemy*, (versão PDF), Mountain View: Golden Elixir Press, 2011.

SEVERINO, R. E. *Tai Chi Chuan*. A arte da meditação no movimento. Ensinamentos esotéricos dos grandes mestres: Lao Tzu, Zhang Sanfeng, Yang Luchan, Yang Banhou, Yang Cheng Fu, São Paulo, 1^a Edição do Autor, 2018.

SCHIPPER, K. *The Taoist body*, Trad. Karen C. Duval, Taipei: SMC Publishing, 1994.

SHAHAR, M. *O mosteiro de Shaolin*. História, religião e as artes marciais chinesas, Trad. Rodrigo Wolff Apolloni e Rodrigo Borges de Faveri, São Paulo: Perspectiva, 2011.

SHUSTERMAN, R. Espontaneidade e reflexão: o Dao da somaestética, In: *ArtCultura*, v. 21, n. 39: 125-138, 2019.

SHUSTERMAN, R. *Consciência corporal*, São Paulo: Realizações, 2012.

SUN L. T. Discussing Distinctions Between the Internal & External Schools of Martial Arts (*Lun Quanshu Neijia Waijia Zhi Bie*), 1929. Disponível em: <https://brennantranslation.wordpress.com/2015/05/02/further-writings-of-sun-lutang/> Acesso em 01/09/2020.

SUN L. T. Authentic Explanations of Martial Arts Concepts (*Quan Yishu Zhen*), 1924. Disponível em: <https://brennantranslation.wordpress.com/2013/04/29/the-voices-of-sun-lutangs-teachers/> Acesso 08/03/2019.

WAGNER, R. G. (ed.) *A Chinese Reading of the Daodejing*. Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation, Nova Iorque: State University of New York Press, 2003.

WANG, M. *Foundations of internal alchemy*. The Taoist practice of Neidan, (versão PDF) Trad. Frabrizio Pregadio, Mountain View: Golden Elixir Press, 2011.

WANG X. Z. The correct path of Yiquan (*Yiquan Zhenggui*), 1929. Disponível em: <https://brennantranslation.wordpress.com/2016/08/31/theincorrectpathofyiquan/> Acesso em 03/09/2016.

WILE, D. *Taijiquan y Taoísmo. De religión a arte marcial, de arte marcial a religión*, In: *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 03 (1): 08-45, 2008.

WILE, D. *T'ai Chi's Ancestors: The Making of an Internal Art*, Nova Iorque, Sweet Chi Press, 1999.

WILE, D. *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty*, Nova Iorque: SUNY Press, 1996.

WU, C. H. *Tai Chi Chuan*. Como usar a técnica da Grande Energia Cósmica, Trad. Chiang Sing, Rio de Janeiro: Achiamé, 1986.

WU, J. C. *Tai Chi Chuan*. A alquimia do movimento, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2^a ed., 1989.

YANG, C. F. *The essence and applications of Taijiquan*, Berkeley: North Atlantic Books, 2005.

SHUSTERMAN, Richard. Multiculturalism and the art of living, In: *Performing live: aesthetic alternatives for the ends of art*, Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2000. pp. 182-200.



Multiculturalismo e a arte de viver

Richard Shusterman
(tradução de Guilherme Amaral Luz¹)

A vida é um privilégio ilimitado. Quando você paga pelo seu ticket e entra no veículo, você não tem ideia de quão boa companhia você achará lá. (Emerson)

I.

Tal como as novas mídias e o ciberespaço comandam o nosso imaginário tecnológico, o multiculturalismo parece ter capturado as nossas preocupações culturais. Uma das palavras mais barulhentas de tempos recentes, ela expressa (quase no sentido cibernético de barulho) menos uma mensagem clara do que um incômodo, se positivo, confuso. Como a sua noção irmã de globalização, multiculturalismo é ambíguo e contestado. As duas noções são amplamente exaltadas como as chaves mestras para uma nova e ricamente multifacetada comunidade, mas elas também são frequentemente deploradas como ameaça virulenta às raízes mais profundas e à própria vida das verdadeiras comunidade e cultura.

Ao trazer uma gama de novos consumidores e bens baratos de mercados estrangeiros, a globalização ameaça a estabilidade da nossa própria economia, infligindo não somente ansiedade social crônica como tremores frequentes na nossa força de trabalho por meio de fechamento de fábricas e demissões em massa. Medos recíprocos de perda de vendas para manufaturas estrangeiras mais baratas erodiram alguns dos direitos sociais e trabalhistas duramente conquistados e protegidos pelo Estado da ainda imperfeita União Europeia. Celebrada como o final de séculos de guerras imperialistas e nacionalistas cruéis, a globalização agora foi acomodada para promover os objetivos imperialistas de conglomerados multinacionais, minando os mecanismos protetivos dos estados de bem-estar nacionais (que são acusados, por sua vez, de serem vestígios obsoletos de chauvinismo estreito).

¹ Tradução autorizada pelo autor para o português: Guilherme Amaral Luz (Universidade Federal de Uberlândia – UFU). Uberlândia-MG, outubro de 2020.

Não obstante, nacionalistas de direita, de modo inverso, apropriam-se do tema da globalização para inspirar um ódio racista contra trabalhadores estrangeiros e imigrantes residentes². Ao levar as leis contratuais e as práticas de negócio ocidentais aos mais remotos cantos do planeta, a globalização reivindica o papel de redentora dos direitos humanos e da liberdade individual frente à tirania dos laços sociais tradicionais. Porém, muitas vezes, parece que ela está simplesmente destruindo estas culturas tradicionais (com seus diferentes valores) para erigir a tirania universal do dólar. A globalização realmente está estabelecendo o valor intrínseco da Pessoa ou simplesmente a função de mercado do Consumidor? Se algo está claro sobre a globalização, são a sua complexidade, a sua ambiguidade e avaliações conflituosas.

Multiculturalismo, como eu o experimento, incorpora a mesma perplexidade e emoções misturadas. Como um binacional cuja carreira filosófica deu-se em três continentes e quatro línguas, sou algumas vezes estimulado a ter orgulho de minha educação multicultural. Mas, na mesma medida, sou levado a sentir ansiedade e vergonha por, em virtude dessa formação, não possuir nenhum treinamento cultural consistente de fato; por constituir precisamente aquele perfil de intelectual judeu sem raízes que T. S. Eliot uma vez condenou como ameaça à civilização ocidental. E quando a formosura de linhagem japonesa pela primeira vez se tornou o grande amor da minha vida, eu não sabia se me congratulava por ser aberto ao relacionamento interétnico ou, ao contrário, se me desprezava por ser um predador branco pós-colonial, explorando a fascinação erótica pelo outro exótico. Seria talvez errado pensar nela em termos étnicos? A maioria dos leitores, espero, tem as suas próprias anedotas de mal-estar multicultural. Sejam qual forem as nossas “posições-objeto” específicas e nossos partidarismos pessoais na guerra cultural, nós não podemos deixar de reconhecer que o multiculturalismo evoca um emaranhado confuso de ambiguidades e ambivalências. Seus diferentes sentidos e mudanças de uso (talvez diversos e conflituosos demais para produzirem um conceito inteiramente

² Para uma crítica mordaz da globalização de uma perspectiva europeia, Cf.: BOURDIEU, P. *Acts of resistance: against the tyranny of the Market*, Nova Iorque: New Press, 1999.

satisfatório) engendram muitas controvérsias. Consideremos os seguintes cinco pontos de discórdia.

1. Elogiado por promover a expressão da diferença em face das pressões fortemente homogeneizadoras da sociedade, o multiculturalismo afirma os direitos da alteridade cultural contra o privilégio estabelecido de identidades étnicas dominantes. Mas a sua ênfase radical na diversidade, alegam os seus críticos, gera uma fragmentação doente do corpo social em frações opostas, portanto, roubando do nosso país um senso mais geral de identidade nacional, cuja força unificadora é requisito para a ação política efetiva, até mesmo para a garantia do avanço dos próprios objetivos do multiculturalismo: atingir liberdade mais completa e desenvolvimento para todos.
2. Apoiado por propagar o autorrespeito das minorias étnicas ao reconhecer a legitimidade das culturas a que pertencem, o multiculturalismo é condenado por distrair a atenção do público em relação aos problemas mais profundos da pobreza e da injustiça política, o que dá enquadramento às questões do reconhecimento cultural; questões incapazes, contudo, de serem resolvidas por meios meramente culturais. Eu também tive que me deparar com esta fatura. Minha causa pela legitimação artística da música rap foi muitas vezes acusada de assumir que o reconhecimento estético, de algum modo, se justifica (ou compensa) por liberdade econômica e política, que o valor artístico do rap de algum modo se dá por dissolver ou proteger os males dos crimes e pobreza do gueto. Entretanto, eu reivindico inocência. Reconheço os perigos de confusão entre aceitação cultural e empoderamento social, mesmo se também insisto no poder limitado (mas ainda assim válido) da estética para a política.
3. Vangloriado por respeitar as tradições culturais estabelecidas dos diferentes grupos étnicos e por proteger a sua sobrevivência frente à erosão ocasionada

pela pressão de serem assimiladas a culturas mais poderosas, o multiculturalismo é, por outro lado, condenado por violar os direitos individuais mais básicos à liberdade. Enquanto algumas pessoas louvam o ideal multicultural de cuidar da cultura francesa de Quebec, requerendo que os seus nativos e os novos imigrantes sejam educados em escolas francófonas, outras denunciam isso como violação repressiva da liberdade pessoal e uma recusa reacionária de um multiculturalismo mais abrangente e progressista por meio de novas afiliações culturais e misturas produtivas.

4. Adorado por trazer nova riqueza cultural pela introdução da diversidade de tradições estéticas não europeias, o multiculturalismo é, em contraste, atacado por empobrecer a nossa cultura por meio da perda de foco pedagógico enraizado em um cânon coerente. Mais significa menos, dizem os críticos, quando é meramente diletante a pincelada na cultura proveniente da alteridade étnica. Ainda pior, parece desrespeitoso pilhar os bens culturais do outro menos favorecido. Para os campeões do cânon tradicional, o ecletismo multicultural também representa uma ameaça. Ao envolver tantos novos trabalhos, estilos e padrões em larga escala, o multiculturalismo reformula radicalmente nossa tradição artística, ameaçando o valor do que já possuímos ao desafiar a integridade estrutural da tradição por meio da qual as obras de arte adquirem seus significados. Além disso, ao introduzir os seus novos trabalhos e estilos mais com base no clamor universal por justiça étnica do que com base em justificativas estéticas concretas, o multiculturalismo algumas vezes parece desafiar a própria legitimidade a discriminação estética entre o que é bom e o que é ruim. Nada poderia ser pior para a causa da cultura e da apreciação da diferença.

5. Finalmente, enquanto o multiculturalismo reivindica salientar a diversidade das culturas, os críticos argumentam que ele na verdade obscurece a verdadeira diversidade cultural, pois confunde cultura com ficções de raça e individualiza culturas pelo critério superficial da cor da pele. Ao afirmar os direitos multiculturais dos Nativos Americanos, parece haver menos respeito pelas diferenças específicas entre as culturas dos Navaho, Seminole, Cherokee e Apache do que uma preocupação genérica de os assimilar todos, como vítimas da injustiça política, precisando serem ajudados por políticas de ação afirmativa. O mesmo pode ser dito sobre as diferentes culturas afro-enchadas que existem na diáspora americana e que são grosseiramente generalizadas sob o conceito de afro-americanas. O ofuscamento monocultural de conceitos multiculturalistas é ainda mais evidente na categoria de asiático-americanos, que ignora as enormes diferenças entre japoneses, chineses, coreanos, indianos e outras culturas asiáticas. Tudo isso sugere que a ideia atual de multiculturalismo não é realmente baseada no respeito por outras culturas coerentes, mas num triste reconhecimento das graves injustiças que americanos (e europeus) vêm sistematicamente cometendo por motivos raciais, sendo o termo “cultura” um substituto eufemístico para o de raça.

Se os termos ganham significado por meio de seus contrastes, alguém pode se perguntar sobre o contraste definidor do multiculturalismo. Muito mais do que “monoculturalismo” (termo raramente utilizado ou defendido), seu oposto mais usual é “eurocentrismo”; ainda que este termo escamoteie a grande diversidade cultural da própria Europa, que é certamente mais rica e mais profunda do que as cinco categorias étnico-raciais que estabelecem o pentágono multicultural familiar aos americanos.

O fato de o multiculturalismo ser um conceito confuso e contestado não significa que ele seja imprestável. Termos vagos, ainda assim, têm significados; eles servem ainda mais à luta

política precisamente em virtude de sua vaguedade. Porém, ao serem adotados em trabalhos filosóficos, nós precisamos identificar como seus sentidos precisos mudam conforme contextos específicos de debate multicultural, de país para país, disciplina por disciplina, época por época.

Nos Estados Unidos – um país de ideologia sem dimensão étnica, que separa a igreja do estado e que se orgulha de ser um país de imigração de diferentes culturas e raças, ainda que tenha sua história marcada por uma cultura Anglo dominante – as pressões do debate multicultural são diferentes daqueles presentes em países como a Alemanha. Conforme a ideologia nacional alemã (a despeito dos fatos demográficos e das leis recentes que postulam o oposto) aquela “não é uma terra de imigração” e, ao contrário, insiste em ligar a sua identidade nacional à ideia romântica de uma *Kulturnation* baseada em língua, tradição e ancestralidade largamente compartilhadas. A Alemanha é também um lugar no qual a população esclarecida do pós-guerra ainda busca lidar com a memória viva do genocídio nazista de etniciidades estrangeiras de modo orquestrado pelo estado.³

Portanto, enquanto na Alemanha o debate está focalizado no problema da cidadania, da integração social e da violência praticada contra a vasta população (principalmente turca) de trabalhadores e de suas famílias, o multiculturalismo, nos Estados Unidos, concentra-se em outras questões: quanto de reconhecimento cultural distintivo e de vantagens compensatórias deve-se dar às variadas culturas minoritárias que resultaram de imigração (incluindo as culturas dos Nativos Americanos, que se tornaram minoritários em decorrência da imigração de outros grupos)? Como um núcleo unificado da cultura americana pode ser sustentado em sua diversidade? E, se esse país é apenas um contêiner para as múltiplas e identidades hifenizadas, Afro-

³ Cf.: HABERMAS, J. *Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State*. In: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 144-146.

Como resultado dos muitos debates sobre a nova lei de cidadania, em maio de 1999, apenas a partir de 1 de dezembro de 2000 começou a ser concedida cidadania às pessoas nascidas na Alemanha cujos pais não são considerados alemães em termos de ancestralidade cultural e laços sanguíneos. Mas, mesmo assim, permanecem fortes restrições. Por exemplo, pelo menos um dos pais deve ser residente legal na Alemanha por pelo menos oito anos, possuindo os devidos certificados de residência de longo prazo.

americanas, Asiático-americanas, Hispano-americanas, Judaico-americanas, Polaco-americanas etc., como podemos manter uma unidade suficiente para garantir um processo político efetivo para os nossos interesses nacionais? Países (como Canadá e Finlândia) que têm suas comunidades linguísticas rivais e mais de uma língua oficial encaram suas próprias questões multiculturais. Na França – que combina uma enorme população de imigrantes do seu passado colonial com igualitarismo republicano por meio da aculturação francesa orquestrada por um sistema educacional fortemente centralizado – as batalhas multiculturais têm focalizado, recentemente, com muita ênfase, as violações dos códigos de vestimenta pelo *foulard* das estudantes muçulmanas e as violações de direitos humanos em rituais de clitoridectomia por motivações religiosas.

Mesmo dentro de um único país, o sentido mais preciso do multiculturalismo pode variar de uma época histórica para a outra, frequentemente, por conta de mudanças nas maneiras que as culturas são particularizadas. Assim, o “pluralismo cultural” que Horace Kallen reivindicou para a América nos anos 1910 e 1920 estava muito mais preocupado com a situação das diferentes culturas europeias de minorias imigrantes em face da cultura Anglo. Como outros movimentos pluralistas anteriores à erupção multicultural do presente, ele também dava muito mais peso a fatores religiosos do que o multiculturalismo atual.⁴

Finalmente, o sentido do discurso multiculturalista muda bastante de uma disciplina para a outra. Se departamentos de literatura tratam multiculturalismo como uma questão de reconsiderar os cânones artísticos de modo a revestir a cegueira opressiva da hegemonia cultural, os de teoria constitucional e filosofia política veem a questão de termos distintos – como um conflito entre direitos coletivos e direitos individuais ou nos termos dos paradoxos conhecidos desde a endemia da tolerância até a democracia liberal: a liberdade de expressão envolve o direito ao discurso de ódio? Até que ponto devemos tolerar visões e práticas que parecem ser elas próprias intolerantes?

⁴ Sobre este ponto, Cf.: HOLLINGER, D. *Postethnic America: beyond multiculturalism*, Nova Iorque: Basic Books, 1995.

Ao enfatizar os múltiplos significados do discurso multiculturalista, meu objetivo não é negar que a sua diversidade reside em um conjunto de problemas sobrepostos, mas simplesmente insistir que quando exploramos a ideia de multiculturalismo, nós devemos ter clareza a respeito do tipo de questão filosófica que dá forma ao contexto das nossas preocupações. Nem a questão constitucional dos direitos coletivos versus direitos individuais nem os paradoxos da tolerância liberal é o que me motiva aqui. Minha preocupação primeira é como a ideia de entendimento multicultural pode ser integrada ao projeto de auto estilização (*self-fashioning*), quando o impulso estético está direcionado à conduta de vida e a filosofia é concebida e praticada como uma arte de viver crítica e melhorativa.

II.

Charles Taylor argumenta que as questões políticas do multiculturalismo relativas aos direitos coletivos, tolerância e reconhecimento da diferença todas crescem a partir do problema mais profundo da necessidade dos indivíduos por autorrepresentação (*self-expression*) e auto estilização⁵. Com o colapso das hierarquias sociais tradicionais de honra baseadas em inequidades de distinção, a modernidade desenvolveu um senso universalista e igualitário de dignidade baseada em pessoalidade (*personhood*) humana. Porém, por volta do final do século XVIII e sob o estímulo da noção de Rousseau de que os julgamentos morais se baseiam propriamente nas intuições dos nossos sentimentos, a ideia de realização da personalidade de alguém tomou um curso menos abstrato e mais individualizado. Daí, na visão de Taylor, a noção de Johann Herder segundo a qual “cada pessoa tem a sua própria medida e temperamento” finalmente introduziu autorrepresentação original como “o ideal moderno de autenticidade”. Taylor explica: “há um certo modo de ser humano que é o *meu* modo. Eu sou convidado a viver a minha vida deste modo e não em imitação da vida de qualquer outra pessoa”. Viver uma vida plena e autêntica, Taylor argumenta, tornou-se,

⁵ TAYLOR, C. The politics of Recognition, In: GUTMANN, *Op. cit.* Citações nestes parágrafos e nos próximos encontram-se nas páginas 30, 31 e 32. As próximas referências de página a este artigo aparecerão ao longo do texto entre parêntesis.

portanto, sinônimo de expressar a própria individualidade.

Entretanto, “os objetivos de autopreenchimento (*self-fulfillment*) e autorreconhecimento (*self-realization*)” da autenticidade requerem mais do que os recursos individuais da pessoa. Pelo fato do si-mesmo (*self*) ser essencialmente social e dialógico nas suas características, ele é construído a partir de interações com outros indivíduos (*elves*), que nos fornecem um sentido das nossas próprias qualidades, nossos próprios papéis, limites e valores. Até mesmo os significados dos nossos pensamentos mais privados derivam de uma língua, que depende e é adquirida em diálogo com outros. Assim, se falharmos em ganhar o reconhecimento dos outros pelo que nós somos, o nosso próprio sentido de si-mesmo e de algum modo diminuído e prejudicado. Estes outros que ajudam a constituir a nossa identidade e cujo reconhecimento é crucial para a nossa própria autoafirmação (*self-affirmation*) incluem não somente aquelas pessoas íntimas de quem mais valorizamos, aqueles “outros significativos” (na frase de George Hernert Mead), que nos introduzem aos nossos valores e apresentam modelos, expectativas e horizontes para a autorreconhecimento. Para além deste nível íntimo crucial, nós precisamos de reconhecimento advindo os grupos sociais mais amplos com os quais interagimos e contra os quais nós nos medimos.

Se o si-mesmo moderno não demanda a expressão de uma essência humana universal, mas de sua própria identidade autêntica particular, então nós precisamos mais do que o simples reconhecimento da nossa dignidade básica e equânime como seres humanos; nós precisamos do reconhecimento da pessoa *distinta* que nós somos. Porém, uma vez que parte da nossa distinção depende do grupo étnico, de gênero ou social distinto dos quais somos membros (grupos cujos recursos culturais formam as ferramentas individuais para a auto estilização), nossos direitos de dignidade distintiva do si-mesmo parecem requerer o direito da dignidade distintiva desses grupos aos quais pertencemos. Particularmente, em relação aos grupos que sofreram opressão humilhante, a auto dignidade (*self-dignity*) requer o reconhecimento do valor e da dignidade especiais do grupo, não somente a consolação de serem

reconhecidos, na base, como dividindo o caráter de pessoa com indivíduos de categorias sociais mais dignificadas.

Dessa forma, “a política da diferença surge organicamente da política de dignidade universal”, enquanto opõe sua tendência universalizante ao nível das diferenças culturais (39). Taylor, portanto, argumenta em favor dos direitos de grupos culturais distintivos para sustentar e proteger suas identidades distintivas, ao ponto mesmo de impor limites à liberdade de seus membros (como, por exemplo, ao requerer aos franceses de Quebec que eduquem seus filhos em escolas francófonas). Estes direitos de grupo, conforme mantém, cresce paradoxalmente a partir dos direitos individuais de expressarem sua identidade distintiva e para preservarem os recursos culturais distintivos para a continuidade da expressão de sua distinção. Quando aquela falta àquela cultura os meios políticos para se preservar, os “direitos de pertencimento cultural”⁶ individuais não podem significar muito. Por conseguinte, Taylor aceita, em certas circunstâncias, a legitimação de objetivos coletivos sobre as liberdades de um indivíduo de modo a assegurar a sobrevivência de uma espécie cultural em perigo (tal como, presumivelmente, os franceses de Quebec).

Os defensores do nosso liberalismo processual dominante replicam que direitos individuais sempre vêm em primeiro lugar e têm “absoluta precedência sobre o bem comum”, embora aqueles objetivos coletivos sejam eles próprios adequadamente justificados por direitos mais importantes e fundamentais de indivíduos. Esses críticos liberais, que duvidam se os direitos alegados por Taylor são suficientemente fundamentais, são também ágeis em enfatizar os perigos políticos do respeito pleno à alteridade cultural. Apontando o dilema de tolerar as afirmações intolerantes da expressão cultural, eles citam casos tais como a ameaça do fundamentalismo do *fatwah* da morte de Rushdie e o racismo do discurso de ódio.

Deixo agora de lado essas questões políticas importantes para examinar mais profundamente a questão multicultural básica do autorreconhecimento expressivo da qual elas parecem derivar.

⁶ A frase é aquela de KYMLICKA, W. *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

As úteis considerações de Taylor precisam ser refinadas por meio da observação mais de perto sobre a dialética intricada que complica a asseveração da identidade por meio de reconhecimento multicultural. Especificamente, isso precisa ser complementado por uma perspectiva totalmente diferente sobre identidade multicultural que Taylor e outros filósofos tendem a ignorar.

Taylor argumenta que a nossa demanda por autoexpressão distintiva para nos darmos conta da nossa identidade emerge de dois fenômenos modernos: a perda de uma identidade segura (se não lisonjeira) garantida por hierarquias sociais aristocráticas fixas, e um novo desejo por uma “identidade mais *individualizada*” (28) do que aquela expressa por algo universal, tal como a razão humana. Este desejo, que Taylor reconhece na defesa, desde o final do século XVIII, de um senso moral intuitivo guiado pelos sentimentos, contrário a uma ética excessivamente racional de “cálculo seco” (28), sugere uma terceira razão complexa para a demanda crescente por autorreconhecimento individual nos últimos dois séculos. Uma fé diminuída nos códigos morais tradicionais e na própria possibilidade de derivar qualquer princípio ético universal de uma suposta essência humana tornaram a conduta de vida cada vez mais uma questão de gosto e estilo.

Assim como a ética se derrete em estética, da mesma forma a arte substitui a religião como o centro mais crível de valores espirituais. O gênio artístico (uma força positiva para além das regras tradicionais fixas) toma o lugar do santo e do cientista como o herói da nossa cultura. Mais ainda, o crescente poder da ideologia democrática (reforçada, sem dúvida, por uma economia faminta de lucro afinada com estilos de vida do mercado) apela para que todos nós nos tornemos artistas de nossas próprias vidas. “Todo mundo é especial”, paradoxalmente, entoa o mantra familiar da propaganda, enquanto, perplexamente, nos implora a afirmar nossas singularidades distintivas através da aquisição de bens produzidos em massa.

Taylor comprehende que a necessidade por autoexpressão envolve uma outra pelo reconhecimento da cultura distintiva do grupo social no qual a nossa identidade foi forjada. Isso porque a cultura nos provê recursos muito maiores para uma

autoexpressão significativa do que poderíamos alcançar por nós mesmos. Nossa vida torna-se mais ampla e mais significativa quando vista como parte de um grupo maior e de uma história aos quais pertencemos. Mas ao tomar o artista como exemplar de um autêntica individualidade, Taylor desavisadamente introduz um problema para a sua visão, uma vez que o paradigma moderno da autoexpressão do artista envolve distanciamento crítico e uma postura de oposição em relação à sociedade que o deu forma.⁷ De modo semelhante, os momentos mais potentes da criatividade artística, muito frequentemente, parecem produto de aventuras em trânsitos culturais ao invés de estreitas expressões endógenas de patriotismo étnico.

Há outra falha intrigante na afirmação do multiculturalismo quanto à autoexpressão através do argumento da diferença cultural. Taylor e outros justificam esta política da diferença argumentando que a singularidade das culturas minoritárias deve ser enfatizada para resistir à tendência de sua assimilação à cultura dominante. Essa assimilação é realizada, com frequência, de modo implícito, pela desconsideração de sua especificidade e sua subsumissão no humanismo universal, de tal modo que essas culturas minoritárias são tomadas para expressar a mesmíssima essência humana central que a cultura dominante, embora de modo menos claro ou familiar. Tal essencialismo, conforme reivindicado, rouba das culturas dominadas os seus valores e conteúdo específicos.

Porém, a política da diferença abriga a sua própria dialética deletéria de essencialismo. Ao negar o humanismo universal tradicional como um mito opressor, que disfarça a hegemonia eurocêntrica-falocêntrica, o multiculturalismo afirma uma ênfase anti-essencialista na diferença cultural que reconhece a construção histórica e a complexidade das identidades humanas. Entretanto, dados os suportes práticos da batalha cultural e o modo problemático pelo qual a nossa história de opressão vem

⁷ Como os artistas, os filósofos são tomados frequentemente como alguém que precisa ter e possuir distanciamento crítico dos modos comuns de pensar de uma cultura, de tal modo que se expressem autenticamente. Nós percebemos isso não somente em iconoclastas desafiadores, como Nietzsche, mas até mesmo em alguém como Ludwig Wittgenstein, que apreciava tanto as linguagens e culturas comuns. “O filósofo não cidadão de nenhuma comunidade de ideias. Eis o que o torna um filósofo” (Zettel, Oxford: Blackwell, 1967. § 455.)

individualizando culturas “minoritárias”, a política da diferença rapidamente cai na sua própria forma de essencialismo que, frequentemente, parece ser especialmente egoísta. Numa sociedade competitiva cuja ideologia da igualdade demanda favorecimentos compensatórios para grupos étnicos em desvantagem que foram de algum modo explorados ou perseguidos, os indivíduos procuram promover a si mesmos por afiliação a essas culturas vitimizadas.

Assim, uma essência cultural comum é presumida e projetada de modo frequentemente arbitrário e oportunista. Essa essência comum presumida obscurece a valiosa singularidade das diferentes culturas amontoadas em conjunto em termos dessa essência e, ao contrário, perpetua as mesmas categorias primitivas de raça e cor que geraram a história da opressão dessas culturas. A categoria multicultural de Asiático-americano (que originalmente não incluía asiáticos do subcontinente indiano e ainda os ignora na prática) mais parece um essencialismo racista do “povo amarelo” que uma política de reconhecimento da diferença, pois ela homogeneíza brutalmente as importantes diferenças culturais entre (e no interior) dos chineses, japoneses, coreanos, tailandeses, vietnamitas e outras culturas de raiz asiática que existem na América.⁸

Para garantir a singularidade ou a essência especial de uma cultura (especialmente quando esta essência parece vulnerável ou dúbia), suas fronteiras devem ser policiadas. Insistindo que a sociedade americana deveria abrir-se para incluir as suas culturas específicas, os defensores do multiculturalismo, frequentemente, exercitam a sua própria estratégia separatista de exclusão purista, mesmo quando eles sabem que a distinção cultural pela qual se destacam esteja longe de ser pura e até mesmo deve a sua distinção ao hibridismo. A cultura do Rap oferece um bom exemplo deste fenômeno. Ao celebrar a estética da mixagem por meio da sua técnica distintiva de *sampling*, o Rap é produto da mistura de diferentes culturas da diáspora africana com a cultura pop

⁸ Até meados dos anos 1970, os indianos eram classificados como caucasianos nos Estados Unidos. Posteriormente, eles tiveram sucesso em pleitear a sua reclassificação como minoria e são agora classificados (ex.: no senso de 2000) como indianos asiáticos. Contudo, na prática de ação afirmativa de fato e em outros contextos multiculturais, seu status de asiático-americanos ainda é negligenciado.

americana na vida urbana variada e volátil. Porém, a despeito da sua afirmação de hibridismo e de sua aspiração de abarcar um arco-íris de entusiastas de hip-hop de todas as partes do mundo, o Rap ainda tem a constante necessidade de se afirmar distintivamente e, em alguns casos, exclusivamente, como música *black* do gueto. Numa dialética de exclusão na qual culturas rejeitadas afirmam o seu valor intrínseco, rejeitando aqueles que as rejeitaram, os separatistas do Rap repetem a estratégia orgulhosa, porém teimosa, dos judeus: quanto mais os judeus eram desprezados, perseguidos e excluídos em guetos, mais insistiam no seu status especial como “povo escolhido”, elevando cada vez mais o sarrafo da conversão para aqueles que gostariam de se identificar com a sua cultura.

Tais viradas na direção do essencialismo e da exclusão separatista afligem a lógica da diferença multicultural. Ao evitar a noção de uma essência humana universal de modo a insistir na reivindicação da diferença cultural, o multiculturalismo ameaça erigir tais diferenças como rígidas distinções entre um conjunto de culturas impermeáveis. Ao definir um grupo cultural por meio do contraste radical com grupos rivais, multiplicam-se as barreiras para a compreensão mútua no interior do espectro multicultural. Afinal, não é objetivo do reconhecimento multicultural tornar alguém e a sua cultura compreendido e não simplesmente considerado como diferente?

A defesa da diferença parece crucial, entretanto, para resistir ao imperialismo cultural da fórmula padrão do liberalismo para reconhecimento de pessoas de outras culturas: simplesmente assimilá-las a nós e ignorar as suas diferenças. Assim, o ideal neoliberal de Richard Rorty de compreensão multicultural é “estender nosso senso de ‘nós’ a pessoas que antes pensávamos como ‘elas’.”⁹ Porém, esta atitude de padronização imperiosa não dá realmente crédito à cultura estrangeira na sua integridade ou em seu valor próprio. Se, como Taylor insiste, “a identidade pessoal é em parte formulada por reconhecimento ou... mal-reconhecimento de outros” (25), então, eles precisam de reconhecimento não como um “nós” assimilado, mas como um “elas” respeitado.

⁹ RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 192.

Ao homogeneizarmos ou ignorarmos as suas diferenças no nosso objetivo de compreender, nós estamos roubando delas o “reconhecimento externo” do seu “igual valor” que Taylor observa, sensivelmente, como necessário para o autorrespeito (*self-respect*) (64). Mas se o reconhecimento verdadeiro demanda compreender a cultura diferente nos seus próprios termos e não nos nossos, como pode isso ser alcançado? Como poderemos ir além deste aparente conflito entre reconhecimento da alteridade e compreensão compartilhada?

Parte do problema, penso, está na ênfase unilateral em afirmar a cultura de alguém vis-à-vis à cultura dos outros¹⁰. Esta atitude claramente perpassa o pressuposto de Rorty de que a assimilação à nossa cultura é o único modo de minorias ganharem reconhecimento. Mas essa postura auto-confirmatória também se faz evidente no contra-argumento pluralista de Taylor de que culturas minoritárias devem orgulhosamente demandar “reconhecimento externo” da cultura hegemônica quanto aos seus valores próprios, embora igualmente válidos. Para além desta lógica simples de autoafirmação, eu proponho uma abordagem diferente: uma exploração auto-desafiadora (*self-challenging*) da cultura de outros para testarmos, aprofundarmos e enriquecermos nosso próprio sentido de nós-mesmos.

III.

Mesmo quando a mais sincera, a busca por melhor compreender o outro cultural costuma conter o desejo final (às vezes dominante) de compreender a si mesmo.¹¹ Procurar autocompreensão por meio dos outros reflete a injunção delfica de “conhecer a si mesmo”, que originou o inteiro curso da filosofia ocidental quando Sócrates, por si mesmo, a perseguiu ao engajar

¹⁰ Outra parte do problema é a falha em reconhecer quão porosas e interpenetradas as diferentes culturas recorrentemente são.

¹¹ Embora eu deva me concentrar na compreensão do outro cultural como um meio crucial de compreensão e enriquecimento do si-mesmo, eu penso que seria possível argumentar também que algum conhecimento de si-mesmo é necessário para o bom entendimento do outro. Nós precisamos saber algo sobre as nossas próprias crenças e nossos pontos de vista para apreciar o outro de modo mais preciso e acessar melhor tanto as suas similaridades quanto as suas diferenças de nós mesmos. Nós compreendemos qualquer coisa que seja em termos de um campo, e o si-mesmo é tanto o campo que comporta o outro quanto o outro é o campo que comporta o si-mesmo.

outros em diálogos.

Explorar-se a si mesmo por meio da compreensão do outro ocorre não simplesmente por contraste em caráter de confronto, mas por meio de participação integrativa. Nós aprendemos a nos compreender melhor pela descoberta de outros culturais em nós. Às vezes, esses outros já estão profundamente presentes e apenas precisam ser descobertos, mas, outras vezes, eles nos espreitam mais às margens, como dimensões potenciais, esperando serem incorporadas ao si mesmo. O si mesmo pode incorporá-las porque ele não é nem um universal fixo, nem uma essência pessoal imutável. Formulado através da mudança e da interação, ele não adquire unidade de um centro permanente, mas da sua estabilidade e coerência em transformação.

Comecemos, no entanto, reconhecendo o valor produtivo do contraste simples expresso na interdependência conceitual de si mesmo e de outro. Na lógica da complementaridade – cuja importância, na filosofia ocidental, pode ser rastreada desde Heráclito e cujo grande campeão moderno é Hegel –, toda e qualquer coisa é definida pelos seus outros.¹² Os limites de qualquer ente, e assim a sua individuação, são determinados por aquilo que se encontra fora daqueles limites, por aquilo que constitui o campo envolvente no qual esses limites podem ser construídos e o ente pode ser individuado do resto do campo. Compreender algo ou alguém como si mesmo implica um conhecimento daquilo que há fora dele, um outro, em contraste com o qual o si mesmo possa ser definido e distinguido. Uma vez que nossos campos envolventes são sociais, culturais e espaço-temporais, nós precisamos de um sentido de alteridade cultural em contraste do qual o contexto da nossa própria cultura e de nós mesmos possa se definir.

Para além do ponto meramente lógico de que autoconhecimento requer o outro porque a própria definição de si mesmo o requer, o outro provê um meio ou um parceiro dialógico

¹² Para mais detalhes a respeito da genealogia desta lógica, seu emprego por Nietzsche e sua desconstrução, e sua conexão à ideia estética crucial de unidade orgânica, Cf.: SHUSTERMAN, R. *Organic unity: analysis and deconstruction*, In: *Pragmatist aesthetics: living beauty, rethinking art*, Oxford: Blackwell, 1992, 2^a ed: Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2000, capítulo 3.

pelo qual o si mesmo pode enxergar e testar os seus limites. Este tema do contraste, insistido por muitos pós-hegelianos, mas já evidente nas tradições filosóficas dialógicas e epistolares da Antiguidade, é também proeminente na literatura de ficção de diversas culturas. Para encontrar-se a si mesmo, o protagonista deve se aventurar em terras estrangeiras ou no deserto (*wilderness*) (um outro *natural* em que, por diferir da cultura originária da pessoa e por requerer um estilo de vida bastante diferente, conta como um outro *cultural* da mesma maneira).

Encontrar o outro cultural não apenas nos conduz à autoafirmação e à auto-atenção, mas nos estimula em direção de uma evidência mais profunda de quem nós somos realmente. Hans-Georg Gadamer pontua esta questão na sua famosa discussão sobre o pré-conceito, o qual ele trata como um habilitador cognitivo, pois gera limites. “É impossível nos tornarmos atentos [aos nossos pré-conceitos] enquanto eles estejam constantemente operando sem ser notados, mas apenas quando eles são, por assim dizer, estimulados”. Um encontro com o outro cultural, ainda que por meio “do encontro com um texto do passado, pode promover este estímulo” e, assim, “tornar conscientes os pré-conceitos que governam as nossas próprias compreensões” e construções da nossa cultura e de nós mesmos.¹³

Porém, ao utilizarmos outras culturas como contraste para nos ajudar a investigar melhor a nós mesmos, nós não devemos esquecer dos perigos de enfatizar diferenças em detrimento da apreciação compartilhada e do intercâmbio empático. Como podemos evitar de erguer tais contrastes culturais como uma arena divisível de autoafirmação por oposições de identidades culturais que procuram se definir a si mesmas pela presunção das suas diferenças essenciais e irremediáveis? Essa questão é extremamente difícil de responder, não apenas porque ela repousa na dialética obtusa entre diferença multicultural e compreensão partilhada (que também inclui dialeticamente compreensão da diferença), mas também porque reconhecimento multicultural envolve uma rede complexa de motivações variadas e frequentemente conflitivas: aceitação social, distinção cultural,

¹³ GADAMER, H.-G. *Truth and method*, Nova Iorque: Crossroad, 1982. p. 266.

vantagens econômicas por diferença desfavorável etc. Aqueles que lutam por se adequar, às vezes, também preferem se destacar.

Uma estratégia para empregar contraste cultural ao mesmo tempo que evitando a barreira intransponível da diferença essencialista seria a do relaxamento da fixação de identidades culturais pelo reconhecimento do seu caráter contextual, dado que a sua constituição em termos de contraste se dá no campo envolvente. Tais identidades não podem ser definidas nem muito precisamente nem muito rigidamente, mas devem mudar conforme os demais elementos presentes no campo, pois o campo é a construção dos seus elementos e das suas várias posições na mesma proporção que tais elementos são uma função da sua posição no campo. O resultado é que aquela autodefinição e aquele senso de si mesmo de alguém são construídos diferentemente em diferentes contextos, à luz dos outros que constituem o campo do si mesmo. Uma pessoa é mais consciente de ser um homem branco quando ela de repente encontra-se cercada por um grande grupo de mulheres japonesas. Pela mesma lógica de complementaridade contextual, um Bretão patriota ou um natural da Córsega estaria mais apto a sentir a sua diferença da França em Paris do que em Beijing, que provê um espectro muito mais amplo de contrastes.

Como um binacional americano-israelense, conheço as oscilações da identidade cultural por experiência pessoal. Uma vez que inglês era a minha língua materna, eu era reconhecido pelos israelenses como sendo “anglo-saxão”, enquanto, na América, eu sou definido como judeu em contraste com a etnicidade anglo-saxônica. Como um israelense, uma pessoa e geograficamente asiática, embora culturalmente muito próxima à Europa. O hebraico, entretanto, está longe de ser uma língua europeia; e Israel não foi admitido na União Europeia, embora pertença a associações esportivas europeias (uma vez que foi excluído dos esportes asiáticos!). Na divisão Leste/Oeste da cultura – uma divisão tão falsa quanto a maioria das oposições binárias, a cultura israelense parece habitar (e sofrer da) a barra de pontuação.

Como estudante em Oxford, eu hesitaria entre me ver como israelense e como americano, embora um amigo Sikh próximo de mim tivesse uma terceira visão de minha identidade étnica. Como meu pai e meus avós paternos vieram do Leste Europeu, eu não

era, assim, nem americano, nem israelense, mas essencialmente um descendente de europeus orientais. Enquanto os campos que definem o si mesmo pode ser diferentemente concebido por diferentes perspectivas históricas, ainda, ao mesmo tempo, a variedade de contextos de câmbio de identidade pode ser multiplicada. E em um mundo no qual a velocidade crescente dos fluxos de trânsitos físicos e de informações nos faz mudar de campos contextuais muito rapidamente, não é surpreendente que o nosso senso de identidade tenha se tornado mais problemático. Se isso abastece a ideia pós-moderna de desintegração do sujeito, também promove a paixão atual por políticas de identidade multicultural como um instrumento de afiação do nosso senso vago de identidade, uma vez que afirma filiações étnicas contrastantes, embora (ou talvez por isso mesmo) nossas diferentes culturas estejam se tornando mais porosas e misturadas.

O encontro com o outro cultural estimula autocompreensão de uma segunda maneira: não meramente por contraste, mas por acréscimo ou absorção. Em outras palavras, ao nos definirmos com referência a outra cultura, nós podemos revisar e enriquecer a nós mesmos, assimilando aspectos daquele outro e por meio da integração das consequências complexas dessa troca cultural. Por meio deste processo de autodefinição e de desenvolvimento por absorção auto transformativa do outro, um indivíduo (na formulação de Nietzsche) “torna-se o que ele é”¹⁴.

T. S. Eliot provê um bom testemunho de como alguém é definido e transformado por meio de ampla leitura em outros universos culturais. Para compreender as obras literárias de outra cultura, o intérprete precisa, em alguma medida, aceitar as suas estruturas de significado e de crenças. Como Eliot descreve, “você precisa desistir de si mesmo e, depois, recuperar-se”; “mas o si mesmo recuperado já não será nunca mais o mesmo de antes”¹⁵. Quando somos imaturos e lemos um autor poderoso,

¹⁴ Esta frase, que forma o subtítulo do livro *Ecce Homo*, de Nietzsche, será discutida mais amplamente em próximo trabalho. [NT.: capítulo 10 do livro do qual este texto faz parte, cujo título é: “Genius and the paradox of self-styling” (“Gênio e o paradoxo da auto-estilização”)].

¹⁵ As citações de Eliot vêm de: SPENDER, S. Remembering Eliot, In: TATE, A. (ed.). *T. S. Eliot: the man and his work*, Nova Iorque: Delacorte Press, 1966, p. 56; e de: ELIOT, T. S. *Essays ancient and modern*, Londres: Faber, 1936, p. 102-103; e de: Poetry and

Eliot explica, “o que acontece é uma forma de inundação, de invasão da personalidade pouco desenvolvida pela personalidade mais forte” do autor. Porém, quanto mais experiência e leituras amplas assimilamos, mais perfeita, equilibrada e robusta a nossa estrutura de crença se torna e, assim, menos suscetíveis estaremos à possessão unilateral por qualquer autor de cultura estrangeira.

Ademais, uma vez que diferentes visões culturais estão frequentemente em conflito, digerir uma variedade delas nos leva a compará-las criticamente. E isso estimula a formação e a expressão de nossa “si-mesmidade” (*selfhood*) por meio de nossa abordagem comparativa de visões diferentes. Leitura e experiência amplas do outro cultural são, portanto, de valor, “não como um tipo de pilhagem” ou acúmulo de informação, mas “porque no processo de sermos afetados por um autor poderoso atrás do outro, nós deixamos de ser dominados por um qualquer um ou por qualquer pequeno número deles. As mais diferentes personalidades afirmam-se e encontram cada uma o seu lugar em algum arranjo peculiar a nós mesmos”. Por isso, Eliot nos conclama a “fazer o esforço de entrar nestes mundos de poesia em que somos estrangeiros” de tal modo que possamos compreender melhor o mundo e a cultura os quais nós identificamos mais como sendo os nossos, porém sem cairmos no chauvinismo cultural paroquiano.

Eliot praticou o que pregou. Nativo de Saint Louis, Missouri, ele absorveu profundamente das culturas francesa e indiana antes de se projetar extensivamente na cultura inglesa, que ele eventualmente tomou como sua, a ponto de se naturalizar britânico e se converter ao Anglicanismo. O fascínio precoce de Eliot pela filosofia indiana é particularmente paradigmático desta questão da autocompreensão e auto estilização por meio de projeções na alteridade cultural. Este exemplo sugere que há limites práticos para além dos quais a compreensão e a absorção do outro ameaçam destruir o senso estável e familiar de si mesmo. Embora ele tenha, originalmente, esperado fazer disso o seu primeiro assunto de

Propaganda, *Bookman*, 70: 602, 1930. Para uma discussão completa do entendimento de Eliot sobre leitura e cultura, Cf.: SHUSTERMAN, R. T. S. *Eliot and the Philosophy of criticism*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1988; e: *Eliot and Adorno on the critique of culture*, *Theory, Culture & Society*, 19: 25-52, 1993.

pesquisa de doutorado, Eliot confessou ter abandonado seu estudo sobre a filosofia Indiana porque a tarefa de compreendê-la na sua maior profundidade envolveria transformá-lo em outra pessoa muito diferente, o que, por razões práticas e pessoais, ele não queria que acontecesse.

Encontros de auto expansão e de autoteste com o outro são enriquecedores, mas podem ser perigosamente desestabilizadores. O que parece ser fácil e ilimitado em teoria é frequentemente doloroso, estressante e incapacitante na prática, tal como podemos aprender da experiência de refugiados que são forçados a se estabelecer em culturas estrangeiras. Minha conclusão não vai no sentido de recusar o trânsito cultural, mas simplesmente de reconhecer os seus riscos e os seus limites, de tal modo a torná-lo mais proveitoso. Esta é uma maneira pragmática de colocar o problema e de o formular esteticamente. Nós devemos procurar a variedade cultural para enriquecer e definir a nós mesmos, mas apenas até o ponto em que tal variedade possa ser sustentada no interior de uma unidade satisfatória. Tal como outras questões estéticas, nenhuma regra fixa pode ser prescrita para o equilíbrio ideal. Gosto, se não também alguma medida de talento, será necessário para encontrar este optimum.¹⁶

Além de contraste e assimilação, há um terceiro modo pelo qual a compreensão do outro cultural pode promover a melhor compreensão de si mesmo. É nos casos em que a nossa própria cultura é composta por elementos do outro cultural que temos dificuldades de reconhecer e que, portanto, nós não compreendemos completamente. Aqui, ao compreendermos o outro, nós melhoramos a autocompreensão, pois compreendemos o outro que há em nós mesmos.

Tipicamente, nós naturalizamos a “si-mesmidade” da nossa própria cultura, presumindo a sua unidade e autonomia e ignorando que a nossa identidade cultural é, em parte, recorrentemente constituída por elementos advindos de outras culturas, as quais, de modo simplista, tratamos como radicalmente outras. Nós

¹⁶ Sobre este problema de equilibrar unidade e riqueza de si-mesmo, Cf.: SHUSTERMAN, R. *Pragmatist Aesthetics*, capítulo 9; e: SHUSTERMAN, R. *Practicing Philosophy: pragmatism and the philosophical life*, Nova Iorque: Routledge, 1997, capítulos 1, 2, 5 e 7.

falhamos em reconhecer os outros culturais em nós mesmos de duas diferentes maneiras: simplesmente ignorando a dimensão de alteridade cultural desses elementos ou subdimensionando a riqueza desta dimensão mesmo quando nós reconhecemos a alteridade.

Tomemos dois exemplos. A filosofia ocidental tende a se distinguir agudamente tanto da filosofia asiática quanto da africana (a ponto de praticamente não reconhecer ou respeitar essas últimas como filosofias). Porém, pode-se argumentar que a filosofia ocidental possui um enorme débito com as tradições filosóficas da Ásia e da África e, portanto, já incorporou estes supostos outros culturais. Não precisamos de entrar no debate sobre a “Atenas Negra” e de adotar a reivindicação “afrocêntrica” mais radical de que o Egito teria sido a fonte primordial da filosofia grega. Qualquer que seja a verdade sobre as origens últimas, está claro que o pensamento grego da Antiguidade sofreu influências de fontes asiáticas e africanas. Mesmo Diógenes Laércio, o cronista patriótico das primeiras gerações dos filósofos gregos, que zelosamente insiste na invenção grega da filosofia, não obstante, está pronto a admitir que muitos dos mais importantes pensadores gregos (como Demócrito) aprenderam significativamente dos “Gimnosofistas” indianos e egípcios¹⁷. Está igualmente claro que a filosofia continental moderna (como em Schopenhauer e outros) foi parcialmente influenciada pelo pensamento asiático, que também marcou a filosofia americana por meio do impacto seminal de Emerson. Falhar em reconhecer estes outros culturais na nossa própria tradição filosófica ocidental é não apenas um insulto a estes outros, uma falha no reconhecimento externo; também constitui uma falha no autorreconhecimento, uma lacuna em nossa própria compreensão cultural.

Como exemplo fora do campo da cultura filosófica, relembraremos o caso da música Country americana. Frequentemente expressiva dos sentimentos mais patrióticos e chauvinistas, ela se considera eminentemente americana, radicalmente distinta da afro-americana e outras músicas étnicas. Contudo, a música

¹⁷ DIOGENES LAÉRCIO, *Lives of eminent philosophers*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1931. p. 445.

Country é, na verdade, profundamente enraizada nas tradições musicais negras dos Estados Unidos. As primeiras estrelas do gênero e as mais formativas, como Jimmie Rodgers e Hank Williams, aprenderam suas habilidades e seus estilos de músicos negros. Essa influência foi originalmente tão evidente que a primeira classificação da música country (em lojas de discos e em revistas especializadas) era como *black music*. O som do violão com cordas de aço, considerado um traço “puramente country” pelos seus adeptos foi, na verdade, importado do Havaí por volta dos anos 1940.

Essas raízes étnicas estrangeiras foram rapidamente esquecidas pelos adeptos do Country hoje em dia, que se veem como protetores das tradições do país. Elas foram apagadas da consciência popular não simplesmente pela passagem do tempo, mas por uma busca de sustentar um modelo de autenticidade baseado em um imaginário de pureza cultural, ao invés de se buscar um modelo alternativo de autenticidade, baseado nos fatos frutíferos da mistura cultural. Perpassando esta busca por pureza está a falsa ideia de que a identidade cultural seja inherentemente diminuída ou violada pela inclusão de elementos de outra cultura. Tal suposição nega o fato óbvio de que a maioria das culturas é híbrida e historicamente construída por meio de troca dialógica uma com as outras e que as tradições culturais parecem se tornar, na maior parte dos casos, mais fortes e mais ricas por meio de sínteses de fontes multiculturais.

A língua inglesa ganhou sua riqueza e força por meio da absorção de elementos franceses e germânicos. Se a cultura americana parece hoje mais potente do que a inglesa, da qual deriva, isso é largamente produto de sua integração de muitas e diferentes culturas vibrantes ao longo de sucessivas ondas de imigração (nem todas voluntárias nem felizes). Até mesmo a cultura judaica, apesar da tenacidade de sua ideologia separatista como “povo escolhido”, na verdade, deve a sua longevidade e riqueza por conta das suas habilidades de adaptação e importação culturais das culturas envolventes dominantes: helênicas, arábicas e europeias. O sincretismo cultural já está evidente na cultura hebraica do Antigo Testamento.

Se a nossa autocompreensão como filósofos ocidentais (ou adeptos da música Country) demanda o reconhecimento das raízes ou elementos estrangeiros que ajudaram a formar a nossa tradição, o que implica verdadeiramente este reconhecimento? Dois níveis podem ser distinguidos. Perceber o outro na nossa cultura pode significar simplesmente reconhecer o fato histórico destes elementos. Este mero reconhecimento, entretanto, não me parece suficiente para a verdadeira compreensão do outro em nós mesmos, uma vez que não nos fornece uma completa autocompreensão. Mais do que simplesmente constatar este outro interno, nós precisamos aprender a incorporá-lo para que nós mesmos possamos observar e reclamar conscientemente aquilo que previamente nos pertencia apenas de maneira cega e implícita. Isso demanda disciplina pessoal de estudo intercultural (*cross-cultural*), cujos limites e recompensas parecem sempre em expansão, mas cujos riscos da viagem “trans-mundial” estão longe de poder ser negligenciados.

Conheço isso por experiência pessoal, pois minha própria vida filosófica tem sido estruturada pela busca transcultural por autorreconhecimento, muito antes de eu sequer pensar a respeito dessa forma. Se deixar o meu lar americano em que nasci para me estabelecer em Israel aos 16 anos me forneceu um reconhecimento muito profundo da minha identidade judaica por meio de uma vida de trabalho, estudo e serviço militar em um estado judaico, isso também me alienou profundamente da cultura americana que me formou. Minha vida israelense, paradoxalmente, tornou mais difícil a minha reintegração na comunidade judaico-americana quando finalmente retornei para os Estados Unidos¹⁸. Depois de quase 15 anos do retorno, é ainda difícil sentir, completamente, que voltei para casa. Talvez eu nunca sinta. Como a maioria dos binacionais, aonde quer que eu vá (mesmo que de volta a Israel), a casa será (e sempre será) um outro lugar bem diferente. Apesar de grato pelo enriquecimento da minha experiência israelense, sou, às vezes, entristecido pela perda de uma identidade americana inequívoca e clara, particularmente, quando eu penso no quanto me identifico com o pragmatismo americano.

¹⁸ Cf.: SHUSTERMAN, R. *Practicing Philosophy*, capítulo 7.

Mas o mesmo desejo de aprofundar a minha identidade reivindicando um outro cultural enterrado em mim mesmo me levou a deixar novamente a América e tornar Berlim a minha casa por 18 meses. Como um filósofo pragmático, eu reconhecia quão profundamente os pragmatistas americanos clássicos absorveram da cultura filosófica alemã e o quanto isso se articula ao trabalho da Escola de Frankfurt. Como um intelectual judeu secular, eu reconhecia quão profundamente esta identidade cultural foi informada pela cultura alemã. Mesmo o meu nome de família possui um traço germânico, embora eu não tenha, que eu saiba, qualquer ancestral alemão. Embora eu considerasse a cultura alemã não apenas estrangeira, mas hostil (pois eu nunca havia estudado a sua língua e literatura), ela inegavelmente marcou minha identidade de múltiplas formas, até mesmo em algo tão pessoal quanto o meu sobrenome. Para dar a essas marcas um significado mais claro, eu precisava de um conhecimento mais profundo da cultura que as deixaram. Sabendo dos limites de minhas capacidades de aprender a partir de livros, eu sabia que eu teria que me mover para a Alemanha. Se para me conhecer eu teria que aprender sobre aquele outro cultural, isso, por outro lado, exigiria, de novo, o meu distanciamento das coisas a que mais me apegava na vida americana, inclusive, a filosofia americana. Obviamente, a busca filosófica por autoconhecimento nunca foi percebida como livre de problemas e esforços, mesmo quando a sua finalidade é vista como a obtenção de paz e tranquilidade. Mas, para mim, na Alemanha, nem sempre foi fácil distinguir entre o ascetismo saudável para auto melhoramento filosófico e a autotortura psicológica torta de me pressionar para além do lugar que eu gostaria de ir.

Na economia cósmica, nossos ganhos parecem sempre envolver alguma perda. Porém, minha experiência sugere que os filósofos arriscam perder mais pela recusa apática em reconhecer e integrar o outro cultural em si mesmo. Este apelo por maior abertura deve ser expandido de modo a incluir a integração da experiência pessoal e do testemunho como um “outro” do discurso filosófico acadêmico. Embora o depoimento pessoal dos dois últimos parágrafos deixe-me confortável, eu me sinto incomodado

muito mais por razões estilísticas do que filosóficas, preocupado com os limites do bom gosto, não com a relevância lógica. Nós não podemos condenar o uso de detalhes autobiográficos com base no argumento de que eles sejam contingentes, enquanto, à filosofia, deveria ter interesse somente o necessário. Este argumento pode funcionar para alguns assuntos da filosofia, mas não para aqueles envolvendo a compreensão das nossas identidades contingentes. Mesmo quando banida do nível explícito do discurso, a intenção pessoal irá sempre nos motivar sob a superfície. Por que filosofar a respeito de nossa compreensão de si-mesmo e de outro, se não for a partir da nossa própria experiência das suas inadequações e do desejo de melhorar nossa compreensão não apenas na teoria, mas em nossa prática concreta?



REGÊNCIA E ARTE
EDITOR A

Diagramação * Impressão * Consultoria
Publicação de ebooks

(34) 98859-6984

E-mail: regenciaearte@gmail.com
www.regenciaearte.com.br

